

Mónica B. Cagnolini (Comp.)

Por amor a Derrida

Cristina de Peretti / Mara Negrón / Antonio Tudela Sancho /
Roberto Ferro / Jorge Panesi / Paco Vidarte / Marcelo Percia /
Paulo Cesar Duque-Estrada / Gregorio Kaminsky / Patrice
Vermeren / Raymundo Mier / Mónica B. Cagnolini / Horacio
Potel / François Laruelle / Jean-Luc Nancy



Por amor a Derrida / Cristina de Peretti...[et.al.]. ; compilado por
Mónica B. Cagnolini. - 1a ed. - Buenos Aires : Ediciones La Cebra,
2008.

264 p. ; 22x14,5 cm.

ISBN 978-987-22884-6-4

1. Filosofía Contemporánea. I. Cagnolini, Mónica B., comp.
CDD 190

© Ediciones La Cebra, 2008

edicioneslacebra@gmail.com
www.edicioneslacebra.com.ar

Imagen de tapa

Laura Vacs, *Parisiennes*, óleo sobre cartón, 1999.

Este libro se terminó de imprimir en el mes de abril de 2008 en Las Cuarenta
Libros, Av. Asamblea 327 C1424COD, Buenos Aires, Argentina

Queda hecho el depósito que dispone la ley 11.723

ÍNDICE

Prólogo.....	9
<i>Mónica B. Cragnolini</i>	

AMOR, ENTRE LA VIDA Y LA MUERTE

A propósito de los animales (algunas reflexiones a partir de los textos de Jacques Derrida).....	19
<i>Cristina de Peretti</i>	

Para no escamotear el cuerpo propio.....	51
<i>Mara Negrón</i>	

Ahora sí, créame, creo en los fantasmas.....	67
<i>Antonio Tudela Sancho</i>	

EL “LUGAR” DE LA LETRA: ESCRITURA Y TEXTO

Lectura y escritura como metáforas indecibles de la ley del género.....	77
<i>Roberto Ferro</i>	

Variaciones sobre la literatura: la inscripción autobiográfica.....	85
<i>Jorge Panesi</i>	

PSICOANÁLISIS (Y) DECONSTRUCCIÓN

De una cierta cadencia en deconstrucción.....	99
<i>Paco Vidarte</i>	

La decisión del psicoanálisis: hospitalidad con lo indecible.....	131
<i>Marcelo Percia</i>	

APORÍAS DE LO INCALCULABLE: PERDÓN Y POLÍTICA POR-VENIR

Perdón, historia y justicia (notas sobre la (im)posible relación con el otro.....	149
<i>Paulo Cesar Duque-Estrada</i>	

De la imperdonabilidad.....	165
<i>Gregorio Kaminsky</i>	

La aporía de la democracia por venir y la reafirmación de la filosofía.....	173
<i>Patrice Vermeren</i>	

AMORES NIETZSCHEANOS

Derrida y Nietzsche: vertientes de escritura.....	187
<i>Raymundo Mier</i>	

El resto, entre Nietzsche y Derrida.....	209
<i>Mónica B. Cragnolini</i>	

Nietzsche y Derrida en la red.....	225
<i>Horacio Potel</i>	

EL DIFERIR DE LA DIFERENCIA

Derrida mediador.....	241
<i>François Laruelle</i>	

Las diferencias paralelas. Deleuze y Derrida.....	251
<i>Jean-Luc Nancy</i>	

PRÓLOGO
POR AMOR A DERRIDA
O DE POR QUÉ EL AMOR ES UN CIERTO, EXTRAÑO PERFORMATIVO

Mónica B. Cragnolini

Pareciera que toda la escritura derridiana está hecha desde, en, con, para el amor: sus escritos desbordan, diseminan, derraman amor, aun sin (o casi siempre sin) hablar de él.

¿Por qué este amor desbordante, generoso, excedido, que se percibe en sus textos? ¿Por qué esa sensación, en la lectura, de que se asiste a la escritura de un hombre que ama, que sobre todo ama, que piensa, pero piensa amando, que indaga, pero indaga amando? ¿Por qué esa escucha de esa voz que “nos hace el amor” sin hacerlo?¹

La deconstrucción, que fue considerada en sus inicios –por algunos de sus detractores– como una tarea solamente crítica, se desvela, desde el comienzo mismo, como una afirmatividad. Ese “sí, sí” que la “sostiene” es el indeconstruible que es el otro, o la justicia, lo cual es otra forma de decir que la deconstrucción “se sostiene” en la afirmatividad del amor. Por ello, en una entrevista Derrida señala que “la deconstrucción no va sin amor”². En este sentido, el deconstruir no es solamente un disociar, separar, desarticular, sino un “afirmar un cierto estar juntos”³. Esa afirmatividad de la deconstrucción (que supone, de alguna manera, una arquitectura) implica que la invención es posible deconstruyendo determinados cimientos demasiado seguros pero que, a la vez, la afirmación es lo que “mantiene unido” lo que se construye. Y aquí son interesantes las críticas de Derrida a los arquitectos de la ausencia y la negatividad, que hablan de archi-

1. Tomo la expresión de J. Derrida, “Dispersión de voces”, en *No escribo sin luz artificial*, trad. R. Ibañes y M. J. Pozo, Valladolid, Cuatro ediciones, 1999, p. 170: “Uno puede hacer el amor con la voz, sin estar haciendo el amor”.

2. J. Derrida, «Le presque rien de l'imprésentable» en *Points de suspension. Entretiens*, choisis et présentés par Elisabeth Weber, Paris, Galilée, 1992, p. 89.

3. J. Derrida, “Dispersión de voces”, en *No escribo sin luz artificial*, ed. cit., p. 175.

tecturas de la nada⁴. Esa positividad que sostiene a la invención de la deconstrucción no puede ser indicada, no puede ser señalada, supone un cierto no-conocimiento para que ocurra, pero esto es necesario para que haya llamada ("Ven"), y para que haya belleza. El orden del conocimiento debe entrar en crisis aquí:

Este no conocimiento es la condición necesaria para que algo ocurra, para que sea asumida una responsabilidad, para que una decisión sea tomada, para que tenga lugar un suceso⁵.

Si la deconstrucción se basa en esta afirmatividad que es el otro, en la llamada, en la posibilidad (imposible) de la decisión, en la responsabilidad desmesurada, entonces, todo texto derridiano es un texto sobre el amor. Cuando Derrida se refiere a *Politiques de l'amitié* señala que "me gustaría pensar que este libro, ante todo, trata del amor. En silencio, figuradamente o en secreto quizás"⁶. ¿Por qué se habla del amor en silencio o en secreto? ¿Por qué se habla del amor "sin hablar" del amor? Tal vez, porque el amor es, sobre todo, un performativo, un cierto, extraño performativo:

Un tratado sobre el amor debe ser un acto de amor, sí, un acto: una declaración y una prueba firmada, que viene a responder, para desplazarla, a otra palabra de Nietzsche, justo 'en nombre del amor'. Y toda esa precisión no excluye ni a los fantasmas ni a la locura⁷.

Escribir sobre el amor es, entonces, "hacer el amor", y hacerlo en los bordes de la locura, y en el quiebre de la metafísica de la presencia, en lo fantasmático. Un tratado de amor es un acto –y una declaración– de amor a los fantasmas. Una *telephilia*, al modo del *Fernstenliebe* nietzscheano: amor al más lejano, al no presente⁸.

4. J. Derrida, "Dispersión de voces", en *op. cit.*, p. 176. Derrida se refiere en este contexto a Eisenman y Libenskind, a quienes considera arquitectos que sostienen un cierto discurso de la negatividad y de la ausencia, "con un cierto tono judeo-teológico". Esto que está señalando específicamente, en este punto, para la arquitectura contemporánea, atañe también a la deconstrucción, ya que muchos de sus detractores la han pensado como una arquitectura de lo negativo. Es en esta línea de pensamiento que debería leerse también la Conferencia de Jerusalem, "Comment ne pas parler. Dénégations", en *Psyche. Invention de l'autre, II*, Paris, Galilée, 2003, pp. 145-200.

5. J. Derrida, "Dispersión de voces", en *No escribo sin luz artificial.*, ed. cit., p. 176.

6. J. Derrida, "Un pensamiento amigo", en *op. cit.*, p. 89.

7. J. Derrida, "Un pensamiento amigo", en *op. cit.*, pp. 89-90.

8. En *Politiques de l'amitié*, Paris, Galilée, 1994, Derrida habla de una *teleophilia*, como amor a un *telos* inaccesible. La *telephilia* es el amor al distante. A. Van Sevenant, en "L'amour à cet égard", en *Europe*, Nro 901-mai 2004, Paris, p. 144, destaca este "más lejano" implícito en el término alemán, y en p. 148 hace referencia a esta *téléophilie*.

Amor, secreto y nombre

El amor, aún el más “público”, se enlaza siempre con el secreto. Que haya un secreto en el amor no significa que exista algo oculto que puede ser desvelado o devenir “fenómeno”. No. Que haya secreto se relaciona, entre otras cosas, con el nombre.

Como señala la –ya clásica– hoja volante “*Prière d’insérer*” a *Passions*, tanto en esta obra como en *Sauf le nom* y en *Khôra*, de lo que se trata es del nombre. Un mismo hilo temático atraviesa estas tres obras, y es el del nombre, y sobre todo desde la pregunta acerca del nombre propio, casi “una suerte de sobrenombre, de pseudónimo o de criptónimo a la vez singular y singularmente intraducible”⁹. ¿Por qué el nombre, el amor y el secreto? Que haya secreto significa que hay secreto sin contenido, el secreto es la experiencia misma del secreto, es decir, un performativo.

El amor es, entonces, una cierta performatividad, una pura performatividad sin contenido, un secreto. No es que el amor sea secreto porque deba disimularse, porque algún sujeto conciente deba mantener a reparo de la mirada de los otros algo (un amor inconfesable, un amor adúltero, un amor inconveniente), o porque alguien, en algún momento, deba rendir cuentas de su amor ante algún otro (eso dicen los Evangelios, que seremos juzgados por nuestro amor). Sobre ese secreto se puede rodar, enredar, merodear, y dar vueltas, pero el secreto permanecerá secreto. “Siempre se puede hablar sobre él, pero esto no basta para romperlo. Se puede hablar de él hasta el infinito, contar historias sobre él...”¹⁰, pero el secreto permanecerá mudo como la *khôra*¹¹.

El lugar del secreto es, entonces, el lugar del resto que es nada, nada más que resto¹².

Como señala Ginette Michaud, la literatura es para Derrida –siguiendo en esto a Blanchot– el lugar por excelencia del secreto¹³. La frase derridiana “plus de secret, plus de secret”¹⁴, es el *schibboleth* de la experiencia del secreto: señala, al mismo tiempo, que ya se acabó el se-

9. Hoja “*Prière d’insérer*” a *Passions*, Paris, Galilée, 1993.

10. J. Derrida, *Passions*, ed. cit., p. 61.

11. La *khôra* platónica pone en jaque a la lógica de la no-contradicción (de la binaridad), señalando un “tercer género” (*triton genos*) que hace manifiesta una lógica diferente a la del *lógos*. Este tercer género es una oscilación entre la doble exclusión (ni/ni) y la participación (esto y aquello), y se relaciona con las nociones derridianas de “entre”, “indecidible” y “fantasma”.

12. Véase J. Derrida, *Passions*, ed. cit., p. 70. Sobre la noción de resto, véase en este mismo volumen mi trabajo “El resto, entre Nietzsche y Derrida”, pp. 209-224.

13. Véase G. Michaud, *Tenir au secret (Derrida, Blanchot)*, Paris, Galilée, 2006, pp. 10 ss.

14. La expresión es del seminario de 1991, “*Repóndre du secret*”, dictado en la École des Hautes Études en Sciences Sociales, y con cuyo material inédito trabaja G. Michaud, *op. cit.*, p. 25. La expresión podría traducirse por “no más secreto, más secreto”, en el sentido de “se acabó el secreto”, y, al mismo tiempo, “hay más secreto”.

creto (tal vez, porque nunca lo hubo) pero que hay siempre (más de) secreto. La expresión repetida patentiza la paradoja de la experiencia del secreto: no hay secreto como ocultamiento que debe ser desvelado –no hay ningún secreto–, y por eso siempre hay más secreto. Estamos expuestos a ese secreto: ese secreto nos llama, ese secreto nos dice “Ven”.

Amor, ven, que te invento

El “Ven” que atraviesa la obra derridiana, como un eco bíblico y levinasiano, remite a la invención del otro. Refiriéndose a diversos aspectos de la obra de Lévinas, Derrida patentiza en varios términos este lugar del otro: retirada; huella que es huella borrándose a sí como huella, es decir, inscribiendo de antemano la retirada del borrarse; yo declinado; exposición sin reserva de un secreto que se mantiene secreto; enunciado imposible¹⁵. Todos estos términos quizás se conjuguen en el “Déjame” que paradójicamente, es también el “Heme aquí”.

Tal vez, varios de estos sentidos se encuentren en uno de los grandes textos del amor de todos los tiempos, el *Cantar de los cantares*, en el que la novia pide a las hijas de Jerusalem que anuncien que está “enferma de amor” (V, 8). El amado la llama con un “Levántate, amada mía, hermosa mía, y vente” (II, 13), “Ven del Líbano, novia mía, ven del Líbano, vente” (IV, 7), y también ella reclama: “Oh, ven amado mío” (VII, 12). Pero el novio repetidas veces les dice a las hijas de Jerusalem “no despertéis, no desveléis al amor, hasta que le plazca” (II, 7; III, 5; VIII, 4). Es decir, el “Ven”, que es un mandato, respeta, sin embargo, el tiempo del amor. Respetar el tiempo del amor es saber “dejar”: dejar ir, dejar venir.

¿Por qué es necesario, entonces, si de “dejar” se trata, “inventar al otro”?¹⁶ Existe una cercanía entre el venir, la venida (*venue*) y el *invenire* y la *inventio*, que se relaciona con el advenimiento y el acontecimiento (*événement*). Las lenguas latinas permiten pensar estas cercanías y entrecruzamientos, que muestran que si el otro es acontecimiento no programable, si el otro es irrupción y venida, entonces, ninguna previsión puede calcularlo: el otro debe ser inventado. Si bien podemos “preparar su venida”, la llegada del otro siempre es fantasmática e irruptiva. Por eso, su invención es, al mismo tiempo, imposible. La deconstrucción, en su inventiva (*in-venire*) “no puede consistir más que en abrir, desclausurar, desestabilizar estructuras de forclusión para dejar el pasaje al otro. Pero no puede hacer venir al otro, lo deja venir preparándose a su venida”¹⁷.

15. J. Derrida, “En ce moment même dans cet ouvrage me voici”, en *Psyché. Invention de l'autre*, Paris, Galilée, 1987, pp. 159-203.

16. J. Derrida, “Psyché. Invention de l'autre”, En *Psyché*, ed. cit., pp. 11-60.

17. J. Derrida, “Psyché. Invention de l'autre”, en *Psyché*, ed. cit., p. 60.

La invención “supone siempre alguna ilegalidad, la ruptura de un contrato implícito, introduce un desorden en el pacífico ordenamiento de las cosas, perturba las buenas costumbres”¹⁸. La misma implica “encontrar por primera vez”¹⁹. Frente a la invención de lo mismo, la invención del otro supone “dejar venir” una alteridad que no puede ser anticipada en ningún horizonte de espera disponible. Pero si bien el otro es ajeno a cualquier programación, su aleatoriedad es diferente a la de la matemática, que puede inscribirse de algún modo en un programa de cálculo. Inventar al otro es dejar venir (*laisser venir*), *invenir*, venida-invencción. “Inventar sería entonces ‘saber’ decir ‘ven’ y responder al ‘ven’ del otro”²⁰, por eso, “prepararse a esta venida del otro es lo que se puede denominar deconstrucción”²¹. Pero si el otro no es posible (en tanto no es programable como posibilidad), entonces la invención del otro es la invención de lo imposible. Por ello la invención es la del “dejar-venir”, y por eso es que se podría decir que la deconstrucción es amor (que deja arribar y, podríamos agregar, que deja ir). El otro que viene, el arribante, no es lo nuevo, ni tampoco las figuras conocidas del sujeto, el inconciente, el hombre, la mujer: por no ser lo nuevo, se relaciona, entonces, con la repetición y la memoria. Por eso, la invención del otro no es la de la “novedad”, sino la del respeto al acontecimiento, respeto que paradójicamente, supone memoria.

Amor y muerte

En el film “Derrida” se le pregunta al filósofo por el tema del amor (*l’amour*) y él entiende (o simula entender) que le preguntan por la muerte (*la mort*): “*l’amour? La mort?*”²². En esta cercanía amor-muerte tal vez sea posible unir los hilos de la temática que venimos desarrollando en torno al amor.

Si el amor implica respeto al acontecimiento de la venida improgramable, en él debe haber “duelo de duelo”²³, es decir, duelo interminable o imposible. Siguiendo las distinciones de Abraham y Torok²⁴, el duelo posible supone introyección y, con ello, un cierto proceso “digestivo” del otro. La melancolía implica un fantasma de incorporación²⁵, un due-

18. J. Derrida, “Psyché. Invention de l’autre”, en *Psyché*, ed. cit., p. 11.

19. *Idem*, p. 35.

20. *Idem*, p. 54.

21. *Idem*, p. 53.

22. Film *Derrida*, dirigido por Kirby Dick y Amy Ziering Kofman, 2002.

23. Como señala Derrida en *Points de suspension*, ed. cit., p. 54: “la única cosa que realmente me interesa es el duelo de duelo”.

24. N. Abraham y M. Torok, *Cryptonymie. Le verbiage de l’homme aux loups, précédé de “Fors” par J. Derrida*, Paris, Aubier-Flammarion, 1976, y *L’ecorce et le noyau*, Paris, Flammarion, 1987.

25. No me extendiendo en el tema de la posible relación entre la cuestión del otro y la melancolía, al que me he referido extensamente en M.B. Cragnolini, *Derrida, un pensador del resto*, Buenos Aires, La Cebra, 2007, pp. 97-112.

lo imposible. El amor es una suerte de melancolía, de duelo imposible: sólo se ama respetando al otro en tanto otro, es decir, no “sustituyéndolo” por otro “objeto” amoroso. El amor es un duelo imposible porque el otro es siempre resto inasimilable, no reciclable en ninguna economía del duelo restitutiva. Es por ello que se ama siempre a los fantasmas, como indiqué al inicio, es por ello que todo amor es espectral, ya que reserva –mantiene en secreto– un resto inasimilable.

En la muerte, nada nos queda del otro, salvo el nombre. *Sauf le nom* realiza un trayecto entre la teología negativa, la *Gelassenheit* y la cuestión del otro, que permite comprender lo que venimos indicando del amor.

Agamben señala, en su “Idea del amor”:

Vivir en la intimidad de un ser extraño, y no para aproximarlo, para hacerlo conocido, sino para mantenerlo extraño, lejano, es más inaparente –tan inaparente que su nombre lo contenga todo²⁶.

Amar es despojarse de todo, también de todas las imágenes del otro, hasta que no quede nada, salvo el nombre. El nombre que parece mentar una propiedad y, como repite Derrida, desapropia. Sólo el nombre. Por ello, hay “abandono” (*Ge-lassen-heit*), “dejar” al otro en el amor.

El amor que no introyecta es siempre, de alguna manera, un infinitivo. Tal vez por ello Derrida hable más de “amar” (*aimer*), que de amor, y del sustantivo *amiance*.

Si el amor se piensa en infinitivo, entonces es que no importa ningún contenido (ningún objeto llamado “amor”) sino el acto de amar, por ello la declaración de amor –que, a pesar de esto, de no decir nada, debe hacerse, o tal vez, es por eso que debe hacerse, para “no decir nada”– nada dice, sino que “hace” algo. Hace el amor. Refiriéndose al “Ven”²⁷, Derrida indica que la llamada no se confunde con el contenido: se podría reemplazar por un signo, porque lo que se trasmite no es una presencia sino un tono, un diferencial, un intervalo. Es entonces que define su escritura como una economía de tonos, un intento de pluralizar los tonos: lo que importa es el tono, a quién va dirigido. Su escritura, entonces, es un constante “hacer el amor”.

* * *

26. G. Agamben, *Idea de la prosa*, trad. L. Silvani, Madrid, Península, 1989, p. 43.

27. En “Dispersión de voces”, en *No escribo sin luz artificial*, ed. cit., p. 167.

Si de lo que se trata es de hacerlo (el amor), estos trabajos aquí reunidos, que representan las conferencias y algunas de las presentaciones en paneles a las *V Jornadas Internacionales Nietzsche y Jornadas Derrida*, que coordiné en octubre de 2006²⁸, tratan de eso, de modos de hacer el amor. A esos “modos” compartidos en una reunión académica, se agrega el trabajo de Jean-Luc Nancy, quien estuvo invitado a las *Jornadas*, pero no pudo asistir a las mismas. Su texto en este libro forma parte del *Colloque Derrida, la tradition de la philosophie*, realizado en octubre de 2005 en la École Normale Supérieure.

Cristina de Peretti, Mara Negrón, Antonio Tudela Sancho, Roberto Ferro, Jorge Panesi, Paco Vidarte, Marcelo Percia, Paulo César Duque-Estrada, Gregorio Kaminsky, Patrice Vermeren, Raymundo Mier, Horacio Potel, François Laruelle y Jean-Luc Nancy testimonian aquí, desde diversas temáticas derridianas, de lo que se trata –sin nombrarlo– en el amor. Y lo testimonian *por amor a Derrida*.

Buenos Aires, 11 de enero de 2008

Posdata de febrero de 2008: Cuando este libro se estaba diagramando, recibimos la noticia de la muerte de Paco Vidarte, acontecida el 29 de enero. Paco nos dejó el testimonio de su alegría –de la que supimos largamente en Buenos Aires, cuando lo conocimos con motivo de las *Jornadas*. Increíble alegría, incluso para enfrentar su enfermedad y su tratamiento. Desde su página en la WWW, en la sección “Linfomanías”, contó que al enterarse de su enfermedad decidió escribir un libro más, un libro que finalizó en menos de tres semanas, *Ética marica*. En el “Prólogo” de ese libro, aboga por una “comunidad de afinidades”, tal vez, el acomunamiento de la diferencia, que se resiste siempre a ser lo mismo. La “comunidad de afinidades” es un modo de resistencia. Que este libro sea también un homenaje a Paco, que era militante de la diferencia, y que supo resistir.

28. Organizamos estas Jornadas como “Semana Nietzsche-Derrida” las siguientes entidades: la revista *Instantes y Azares. Escrituras nietzscheanas (Ex-Perspectivas Nietzscheanas)*, los miembros del PIP-CONICET 5854, 2005-2008, “La impronta nietzscheana en los debates contemporáneos en torno a la comunidad” (Directora: Mónica B. Cagnolini, Instituto de Filosofía, Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires), la Secretaría de Extensión Universitaria y Bienestar Estudiantil de la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA, a cargo de Renée Girardi, el Centro Franco-Argentino de Altos Estudios de la Universidad de Buenos Aires, dirigido por Patrice Vermeren, la Alianza Francesa de Buenos Aires, dirigida por Yann Lorvo, y la Sociedad Iberoamericana Nietzsche.

**AMOR,
ENTRE LA VIDA Y LA MUERTE**

A PROPÓSITO DE LOS ANIMALES
(ALGUNAS REFLEXIONES A PARTIR DE LOS TEXTOS DE JACQUES DERRIDA)

Cristina de Peretti

*[Los perros] nos hacen el gran honor de tratar-
nos como a dioses, y nosotros se lo devolvemos
tratándolos como meros objetos
(J. M. Coetzee: Desgracia)*

Son muy numerosos los textos en los que, a lo largo de su extensísima obra, Derrida se ha referido a la cuestión de los animales y, aunque en algunas ocasiones puede haberlo hecho de una forma más o menos oblicua o eventual, la mayor parte de las veces se ha enfrentado a dicha cuestión de una manera muy explícita, pormenorizada y rigurosa:

[...] mis figuras animales se acumulan, ganan en insistencia o en visibilidad, se agitan, bullen, se movilizan y se motivan, se mueven y se conmueven cada vez más a medida que mis textos se tornan más visiblemente autobiográficos, con más frecuencia enunciados en primera persona. [...] Los animales me *regardent* [me miran/me conciernen]¹.

No cabe duda de que el destacado lugar que el motivo de la animalidad ocupa en el pensamiento derridiano se debe en buena medida, como muy acertadamente apunta Marie-Louise Mallet en el Prólogo al libro de Derrida, *L'animal que donc je suis*², a la gran sensibilidad que siempre ha caracterizado a este filósofo así como a su infinita solidaridad frente a las injusticias de todo tipo que padecen en general los seres vivos más desfavorecidos y olvidados que pueblan el mundo. A esto también hay que añadir, no obstante, que la cuestión de la animalidad posee en sí misma un alcance filosófico y un valor estratégico decisivos para la tarea emprendida por Derrida de sollicitación, esto es, de hacer que tiemble en su totalidad, desde sus cimientos, el gran edificio del pensamiento occidental desde sus tiempos más remotos hasta nuestros días:

1. J. Derrida, *L'animal que donc je suis*, Paris, Galilée, 2006, p. 58. Véase asimismo, pp. 57-61.

2. M.-L. Mallet, "Avant-propos", en *op. cit.*, pp. 9-10.

[...] esta cuestión del animal no sólo es interesante y grave por sí misma. También nos proporciona un hilo conductor indispensable para leer a los filósofos y acceder a una especie de "arquitectónica" secreta en la construcción, por consiguiente, en la deconstrucción de un dispositivo discursivo, de una coherencia, si no de un sistema. No se entiende a un filósofo más que si se comprende bien aquello que intenta demostrar, y en verdad fracasa en demostrar, acerca del límite entre el hombre y el animal³.

Por otro lado, a lo largo de esta conferencia, tendremos asimismo ocasión de comprobar que, en la lectura y confrontación que Derrida mantiene con la tradición filosófica a propósito de los animales, aparecen constantemente, junto a la solicitud del logofonocentrismo y del gran sistema jerarquizado de oposiciones binarias que éste sustenta, muchos de los grandes motivos del quehacer derridiano como son, por ejemplo, el motivo de la huella o de la *différance*, el del suplemento, la hospitalidad incondicional para con lo radicalmente otro, la justicia, la indecidibilidad y la responsabilidad infinita, la ley del género, la amistad, la muerte, etc.

De una manera precisa y contundente, Derrida se desmarca de todo el discurso que tradicionalmente se ha llevado a cabo sobre "el animal":

[...] digo "ellos", "lo que ellos denominan un animal", para mostrar claramente que yo siempre me he mantenido secretamente excluido de ese mundo y que toda mi historia, toda la genealogía de mis cuestiones, en verdad todo lo que soy, pienso, escribo, trazo, incluso borro, me parece nacido de dicha exclusión y alentado por ese sentimiento de elección. Como si yo fuese el elegido secreto de lo que ellos denominan los animales. Desde esa isla de exclusión, desde su litoral infinito, a partir de ella y de ella es desde donde hablaré⁴.

Evidentemente, de la misma manera que sucede cuando denuncia el logofonocentrismo imperante en el pensamiento metafísico, el hecho de que Derrida se refiera a los distintos filósofos que han pensado sobre la animalidad como a "ellos" y ponga en tela de juicio el discurso filosófico hegemónico sobre "el animal", no significa en modo alguno que entienda nuestra tradición filosófica como un conjunto homogéneo:

3. *L'animal que donc je suis*, p. 147

4. *Op. cit.*, p. 91.

[...] con frecuencia he insistido en [...] la no-identidad de algo como *la* metafísica. Hablar, como lo he hecho, de una “estructura dominante” en la historia de la metafísica es sugerir que dicha historia es un proceso, por consiguiente, una inestable relación de fuerzas cuya conflictualidad misma le prohíbe referirse tranquilamente a su identidad, etc⁵.

Sin negar, por consiguiente, la existencia de una gran multiplicidad de discursos filosóficos sobre “el animal”, sin minimizar tampoco –aunque aquí, por razones de tiempo o de espacio, no podamos detenernos en ellas– las innumerables disparidades e incluso las discordancias que diferencian y separan a todos estos pensamientos, sí cabe destacar que sobre todos ellos pesa, sin embargo, una misma herencia, un legado común; que todos ellos pertenecen a una misma tradición si no homogénea sí hegemónica y que, dentro de ella, tanto los dualistas como los continuistas, tanto los humanistas como los que no se consideran tales jamás han puesto en entredicho que la frontera entre el Hombre y el Animal sea una, una frontera única e indivisible, consensuando siempre pues, de esta manera, que el género humano se sitúa no sólo aparte sino también por encima de todas las demás especies de seres vivos. Por eso, salvo contadas excepciones, todos estos discursos filosóficos comparten esa especie de “estructura dominante” de la que habla Derrida, todos ellos poseen un indiscutible e ininterrumpido aire de familia, esto es, un número considerable de recurrencias constantes y de rasgos característicos –que son aquellos en los que, por las razones que acabo de mencionar, yo voy a hacer aquí hincapié– que dejan intactos los axiomas del humanismo metafísico más secular (aún cuando algunos de esos discursos, como acabo de apuntar, se desarrollen contra dicho humanismo como ocurre en el caso, por ejemplo, de Heidegger, Lévinas o Lacan) al reproducir una y otra vez sus creencias y sus dogmas más persistentes y resistentes, sus presupuestos y sus prejuicios más tenaces, su ingente sistema de oposiciones doctrinales, sus jerarquizaciones más enraizadas y arrogantes cuando no asimismo sus violencias y exclusiones más graves, más interesadas y más inconfesables.

Los hombres serían, en primer lugar, esos seres vivos que se han puesto de acuerdo para hablar con una sola voz del animal y para designar en él al único que se habría quedado sin respuesta, sin palabra para responder.

5. J. Derrida, “Nous autres Grecs”, en B. Cassin éd., *Nos Grecs et leurs modernes*, Paris, Seuil, 1992, p. 272.

El mal está hecho desde hace tiempo y para largo tiempo. Dicho mal se debería a esta palabra, se reuniría más bien en esta palabra, el animal, en la que los hombres se han puesto de acuerdo, como en el origen de la humanidad, y se han puesto de acuerdo con el fin de identificarse, para reconocerse, con vistas a ser lo que dicen de sí mismos: hombres, capaces de responder y respondiendo al nombre de hombres⁶.

Dicho con otras palabras no por ello menos derridianas: la forma en la que, a lo largo de todos estos siglos, los filósofos han tratado el tema de la animalidad es uno de los signos más patentes de ese logofonocentrismo, inseparable de una posición de dominio, tantas y tantas veces denunciado por Derrida en la medida precisamente en que la cuestión de los animales establece una especie de límite a partir del cual se determinarán todas las grandes problemáticas y todos los conceptos destinados a especificar y a describir aquello que la tradición entiende que constituye "lo propio del hombre" y de lo que, por consiguiente, carece el resto de los seres vivos, es decir, ante todo y sobre todo, el *logos*: la razón y el habla pero también, estrechamente vinculado con éste, un infinito etcétera de atributos y competencias, algunos de los cuales tendremos ocasión de mencionar más detalladamente. Ahora bien, para Derrida:

[...] la humanidad del hombre es aún un concepto muy nuevo para el filósofo que no sueña despierto. La vieja cuestión de lo propio del hombre queda enteramente por reelaborar, no sólo respecto de las ciencias de lo vivo, no sólo respecto de lo que se llama con ese nombre general, homogéneo y confuso, *el animal*, sino con respecto a todos los rasgos que la metafísica ha reservado al hombre, de los cuales *ninguno* resiste al análisis⁷.

Como los hombres son los que disponen del *logos*, esto es, del pensamiento y del habla, ellos son los que deciden denominar "el animal" a unos seres vivos que no son ellos, a unos seres vivos que ellos, los hombres, preocupados por lo que consideran lo propio y celosos de lo suyo, la humanidad, excluyen de su mundo, de su colectividad y de su sociedad dado que los consideran seres inferiores, de segunda clase, a los que desprecian (¿por qué el término "perro" se ha convertido en un insulto?, se preguntará Voltaire) y a los que no perciben ni quieren percibir sino como algo radicalmente ajeno, lo que Derrida denomina el *tout autre*, lo radicalmente otro, un otro, por lo demás, sin alteridad, sin posibilidad de

6. *L'animal que donc je suis*, p. 54.

7. J. Derrida, "Autrui est secret parce qu'il est autre", en *Papier Machine*, Paris, Galilée, 2001, p. 325.

relacionarse ni con el mundo ni con el otro “en cuanto tales”⁸ (por decirlo con una terminología fenomenológica-heideggeriana), sin posibilidad tampoco de reciprocidad con el hombre, el cual, por consiguiente, no sólo no considerará a los animales como sus iguales, sus semejantes, sus prójimos sino ni siquiera como unos seres vivos con los que puede compartir su existencia⁹ y, menos todavía, como amigos. Pero, para la tradición, la amistad no sólo sería imposible entre los hombres y los animales sino incluso entre los animales mismos.

¿Puede la voz del amigo ser la de un animal? ¿Existe la posibilidad de amistad para el animal, entre animales? Como Aristóteles, Heidegger diría: no¹⁰.

Difícilmente nos puede extrañar este tipo de afirmaciones sobre la amistad si recordamos la tarea emprendida por Derrida en *Politiques de l'amitié* con vistas tanto a radiografiar la historia de lo que ha sido la amistad –sobre todo en Europa a través de las memorias griega y cristiana pero también durante y después de la Revolución francesa– como a tratar de sustraer dicho concepto al ancestral y sublimado antropocentrismo que siempre lo ha caracterizado. En esas páginas, Derrida pone de manifiesto que el discurso filosófico, literario y político ha reservado la palabra amistad únicamente para aludir a la fraternidad, esto es, a un ideal exclusivamente viril, a una virtud que solamente puede darse entre varones excluyendo así de este ámbito tanto la amistad entre hombres y mujeres o la amistad entre mujeres como, con mayor motivo todavía, la amistad entre hombres y animales o entre animales.

Dicho esto, cualquiera que sea el discurso que los filósofos mantienen sobre “el animal”, cualquiera que sea la interpretación del límite que, para ellos, separa a los hombres de los animales, al “animal” no se lo aborda jamás a partir de sí mismo sino tomando siempre como punto de partida, de medida y de referencia al hombre, constituyendo así “el animal” un inmejorable contramodelo para esa historia que los hombres

8. Véanse más extensamente algunos de los análisis derridianos del “en cuanto tal” heideggeriano en el Apartado IV de *L'animal que donc je suis* así como en *De l'esprit. Heidegger et la question* (Paris, Galilée, 1987), *Apories. Mourir —s'attendre “aux limites de la vérité”* (Paris, Galilée, 1996), “L'oreille de Heidegger (*Geschlecht IV*)”, en *Politiques de l'amitié* (Paris, Galilée, 1994) o ““Il faut bien manger” ou le calcul du sujet”, en *Points de suspension. Entretiens* (Paris, Galilée, 1992).

9. Como nos recuerda Derrida, Heidegger se pregunta con frecuencia: “¿Qué es estar en casa “con el animal”? ¿Qué es “habitar con el animal”? ¿Qué es “co-habitar” con el animal? Se trata de la cuestión del *Mitgehen* y del *Mitexistieren*. El animal puede *mitgehen* con nosotros en la casa, el gato, por ejemplo, del que a menudo se dice que es un animal narcisista, puede habitar en el mismo lugar que nosotros, puede “ir con nosotros”, “caminar con nosotros”, puede estar “con nosotros” en la casa, habitar “con nosotros”, pero “no existe con nosotros” en la casa” (*L'animal que donc je suis*, p. 199).

10. ““Il faut bien manger” ou le calcul du sujet”, p. 292.

se vienen contando desde hace siglos sobre sí mismos con el fin de dotar a la especie humana de una identidad propia y excluyente. Tal vez por falta de imaginación, tal vez por simple arrogancia, los hombres antropomorfizan continuamente al “animal” pero siempre por vía negativa, esto es, negándole todas esas características que, para hablar del “animal”, toman prestadas de sí mismos y que convierten así fundamentalmente a éste en un conjunto de carencias y privaciones de todo tipo. Todo un entramado, por parte de los hombres, de denegaciones tan dogmáticas y violentas –asegura Derrida– como inconsistentes e infundadas. Tendremos ocasión de hablar de algunas de ellas más adelante. Por el momento, tan sólo quiero señalar que, además de que resulta difícil entender las palabras “carencia” y “privación” en términos que no sean negativos –tal y como pretende Heidegger¹¹–, en ningún caso pueden éstas dejar de traducir al menos cierta valoración y jerarquización que redundan, una vez más, en beneficio de los hombres frente a los animales, esto es, en la presunta excelencia del hombre frente a los demás seres vivos.

Resulta difícil que nos limitemos a constatar sin más el imperialista y secular antropocentrismo y el típico y apropiador antropomorfismo que recorren de arriba abajo el discurso clásico sobre “el animal” y que no nos preguntemos qué más encierra este discurso. ¿Será simple indiferencia o, más bien, desconocimiento interesado del animal en general por parte de unos discursos que ni tienen en cuenta la complejidad del reino animal ni integran de hecho los enormes progresos realizados en este campo por la biología, la zoología, la etología, etc., por no citar más que algunos de los saberes científicos que algo tienen que decir en este tema? ¿O acaso se trata de cierto (des)interés negativo por el animal? ¿O se trata de un miedo visceral y secular al otro y a lo otro? ¿De pánico ante la siempre temida amenaza de infección y contaminación de lo más propio e intrínseco del ser humano por lo radicalmente otro, lo absolutamente ajeno, extraño y externo a la humanidad del hombre? ¿De la necesidad de reforzar las barreras entre los hombres y los animales por temor a que se diluyan esas fronteras que le permiten al hombre borrar de él todo rastro de animalidad para así reivindicar e instaurar su superioridad, su apropiación y su dominio sobre el resto de los seres vivos?

En todo caso, los hombres se han otorgado siempre no sólo el derecho de hablar del animal y, en beneficio propio, de definirlo negativamente a

11. Véanse, por ejemplo, al respecto, las tres famosas tesis heideggerianas, correspondientes al curso del semestre de invierno 1929-1930 (*Los conceptos fundamentales de la metafísica*) en torno al mundo: “la piedra carece de mundo”, “el animal es pobre en mundo”, “el hombre es configurador de mundo” así como las lecturas que Derrida hace de estas tesis metafísicas tan problemáticas en *De l'esprit*, en *Apories* o en *L'animal que donc je suis*, por no citar más que algunos de los textos más relevantes.

partir de sí mismos sino que también se han atribuido la autoridad y el derecho de dar nombre a otros seres vivos (y no olvidemos que la labor de denominación siempre es un instrumento de dominación pero también que el hombre recibe igualmente de los demás su nombre o sus nombres), utilizando ese único apelativo, “el animal”, y ese artículo definido singular, ese singular general –puntualiza Derrida añadiendo: “como si no hubiera más que uno solo, y de una sola especie”–, para referirse a la gran mayoría de seres vivos heterótrofos no humanos: como si, frente a la especificidad y heterogeneidad de aquellos seres vivos que se autodenominan “los hombres”, hubiese un concepto perfectamente delimitable y objetivable de “el animal”, una enorme categoría común y general denominada “el animal” o “la animalidad”, un conjunto homogéneo e indiferenciado de seres vivos heterótrofos no humanos bajo el cual se agruparían y confundirían las especies animales, un solo género animal, una especie animal única e inmensa, uniforme, continua e indiferenciada, extensible a y válida para tantas formas –y tan distintas– de vida no humana.

Ante la falta de rigor –por no hablar, una vez más, de la violencia– que, para el pensamiento, implica esa denominación singular general, “el animal”, Derrida acuñará un nuevo término: “*l’animot*”¹² (que, si nos atenemos a la literalidad, habría que traducir en español por “el animal-palabra”), con el fin, por una parte, de mostrar que, cuando vemos escrito este vocablo, “*l’animot*” nos recuerda siempre que la palabra “animal” no es precisamente más que eso: una palabra. Por otra parte, cuando lo oímos pronunciar, dicha voz nos permite escuchar en francés el plural (“*animaux*”) dentro de este singular, remitiéndonos así a la gran diversidad de especies animales que existen en el mundo y que queda borrada por el consuetudinario empleo, tanto en francés como en español, del singular “el animal”, “*l’animal*”:

[...] lo que resiste a esta tradición predominante es, muy sencillamente, que hay *unos* seres vivos, *unos* animales, algunos de los cuales no tienen nada que ver con lo que ese gran discurso sobre el Animal pretende adjudicarles o reconocerles. El hombre es uno de ellos e irreductiblemente singular, ciertamente, lo sabemos, pero no hay El Hombre *versus* El Animal¹³.

“Lo que resiste a esta tradición predominante” es, efectivamente, que existe una inmensa multiplicidad y heterogeneidad de seres vivos que, salvo que se ejerza sobre ellos una gran violencia (y no sólo teórica), no

12. Véase *L’animal que donc je suis*, por ejemplo, pp. 65, 73-74.

13. “Violence contre les animaux”, en J. Derrida & É. Roudinesco, *De quoi demain... Dialogue*, Paris, Fayard/Galilée, 2001, p. 108.

se dejan agrupar en una sola categoría llamada "el animal" que se puede contraponer simplemente a la categoría de los hombres. Los límites entre ambos podrán ser infranqueables, ahora bien, lo que desde luego no hay, entre los hombres y los animales, es una frontera rigurosamente objetivable, una frontera que sea única e indivisible. "Lo que resiste a esta tradición predominante" es asimismo que, dentro de la infinita diversidad de seres vivos no humanos, también existen, entre las innumerables estructuras de organización de las especies animales, muchas fracturas, rupturas y discontinuidades, muchas diferencias esenciales y funcionales que –aunque tampoco se dejen nunca objetivar totalmente– son tan irreconciliables como lo puedan ser aquellas que separan a los animales de los hombres.

En sus lecturas, siempre activas, estratégicas y transformadoras de los distintos discursos sobre los animales que se han ido sucediendo a lo largo de la historia, Derrida no sólo va a poner en entredicho el derecho (teórico o filosófico) que se atribuyen los hombres a negarle al "animal" todas aquellas capacidades y características que consideran exclusivamente propias de ellos, los seres humanos, sino que se pregunta igualmente hasta qué punto tienen también éstos derecho a atribuirse a sí mismos esos rasgos y aptitudes que les vetan a aquéllos. Sin embargo, lo que propone Derrida, como es su costumbre, no es efectuar una simple inversión, ni devolver o restituir sin más a los animales aquello de lo que los ha privado el discurso filosófico tradicional:

"La lectura crítica o deconstructiva que requerimos no intentaría tanto restituir al animal o a tal insecto los poderes que se le discuten (aunque a veces esto parezca posible) cuanto plantearse si el mismo tipo de análisis no podría optar a la misma pertinencia en lo que se refiere al hombre [...]"¹⁴.

Y confirma de la misma manera en otro texto:

No se trataría de "devolver la palabra" a los animales sino quizá de acceder a un pensamiento, por quimérico o fabuloso que sea, que piense de otra manera la ausencia del nombre o de la palabra, y de manera distinta a una privación¹⁵.

En otras palabras, lo importante con vistas a transformar el pensamiento filosófico en torno "al animal" consistirá, para Derrida, en

14. *L'animal que donc je suis*, nota 3 de la p. 169.

15. *Op. cit.*, p. 74.

reelaborar todas estas cuestiones de otra forma y siempre más allá de la simple oposición hombre/animal, más allá de todas esas distinciones conceptuales tan discutibles como ésta y tan indisociables de ella; en inscribir todos estos motivos en otro pensamiento de la vida y de los seres vivos en donde, para empezar, no sólo resulte más complicado distinguir sin más lo vivo de lo no-vivo, la vida de la muerte sino en donde, asimismo, la relación de los animales consigo mismos, con los otros y con el mundo se reescriba a su vez de otra manera.

Sin embargo, tampoco se trata de reemplazar –como ya hemos apuntado– la oposición clásica entre el “hombre” y el “animal” por una continuidad homogénea entre ambos, por una indiferenciación igualmente engañosa. Ni siquiera se trata de renunciar a identificar algo así como “lo propio” del hombre:

No digo que haya que renunciar a identificar un “propio del hombre”, pero se podría demostrar [...] que ninguno de los rasgos mediante los cuales la filosofía o la cultura más autorizadas han creído reconocer ese “propio del hombre” está rigurosamente reservado a lo que nosotros, los hombres, denominamos el hombre. Ya sea porque algunos animales también disponen de ello, ya sea porque el hombre no dispone de ello de una forma tan segura como se pretende¹⁶.

Asimismo, con una ironía no exenta de seriedad, Derrida deja caer que, a fin de cuentas, lo propio del hombre –de haberlo– no sería sino “*la bêtise ou la bestialité*”, la bestialidad y la “tontería” o, con el fin de mantener en español la referencia francesa a la “*bête*”, al animal, la “animalada” (“dicho o hecho necio”, define así este término el Diccionario de la Real Academia Española):

Ese acuerdo del sentido filosófico y del sentido común para hablar tranquilamente del Animal en singular general es quizás una de las mayores animaladas, y de las más sintomáticas, de aquellos que se denominan los hombres. Quizá volvamos a hablar de la animalada y de la bestialidad más adelante, como aquello de lo que los animales en todo caso carecen por definición. No sería posible hablar, jamás se hace por lo demás, de la animalada o de la bestialidad de un animal. Ésta sería una proyección antropomórfica de lo que queda reservado para el

16. “Violence contre les animaux”, p. 112. Asimismo apunta Derrida en *L'Université sans condition* (Paris, Galilée, 2001, p. 68) que “ninguno de los conceptos tradicionales de lo “propio del hombre” ni, por consiguiente, de lo que se le *opone*, resiste a un análisis científico y deconstructivo consecuente”.

hombre, como la única garantía finalmente y el único riesgo de un “propio del hombre”. Podemos preguntarnos por qué el último reducto de un propio del hombre, si lo hay, la propiedad que en ningún caso puede serle atribuida al animal o al dios, se denominaría de este modo la animalada o la bestialidad¹⁷.

Al analizar interminablemente, según su costumbre, el engranaje lógico y conceptual del discurso tradicional sobre “el animal” con vistas a inquietarlo y a desplazarlo irreversiblemente pero también a dar cuenta de los cambios más o menos significativos que se vienen produciendo desde hace algún tiempo, a todos los niveles, en el trato entre los hombres y los animales, Derrida pretende atender también una vez más –repito– a las diferencias no oposicionales sino infinitamente diferenciadas, insistir en las heterogeneidades, multiplicar las fracturas y las discontinuidades con el fin de mostrar que no hay una frontera única e indivisible con dos bordes perfectamente delimitados, que no hay un solo límite absolutamente puro y rigurosamente infranqueable (en el caso que aquí nos ocupa, entre el hombre y el animal) sino que, por el contrario, las oposiciones tajantes son siempre inconsistentes, precarias y poco fiables y las lindes que éstas establecen, lejos de ser objetivables y estrictamente delineables, siempre serán plurales, heterogéneas y con múltiples pliegues:

El único rasgo que aquí podemos retener, habida cuenta de lo que acabamos de vislumbrar respecto de las fronteras, demarcaciones y límites, es el de una inclusión irreductiblemente doble: el incluyente y el incluido intercambian con regularidad sus lugares en esa extraña topografía de los bordes¹⁸.

* * *

Ahora bien, si algo parece indiscutible, incluso entre los más acérrimos defensores de una frontera infranqueable entre los hombres y los animales, es que ambos poseen un cuerpo: un cuerpo físico y material dotado de unos órganos, al menos en apariencia, muy similares así como de unas funciones biológicas básicas tan semejantes como son, por ejemplo, la conservación de la vida y la reproducción de la especie. Sin embargo, incluso en este caso, el discurso metafísico-humanista sostiene que el cuerpo del animal poco –por no decir nada– tiene que ver con el cuerpo humano: no sólo porque –como ya se ha apuntado– el cuerpo del

17 *L'animal que donc je suis.*, p. 65. Véase asimismo p. 93.

18 *Apories*, p. 139.

primero sólo constituiría una yuxtaposición de deficiencias y de carencias sino igualmente porque el animal –a diferencia del hombre– no sería dueño de su cuerpo, de un cuerpo convertido así también en núcleo de inmundicia y de impudicia.

Para empezar, más allá del cuerpo y de esas funciones vitales que, para su vergüenza, tiene en común con los animales, la humanidad del hombre parece situarse en la cabeza y, por encima de ésta, en el espíritu (o alma), la razón y la conciencia. El animal posee, sin duda alguna, una cabeza pero carece de cara, de rostro –asegura Lévinas–, de ese rostro humano que no se parece al de ningún otro ser vivo. Ni el pico ni el hocico o morro de los animales (que les sirven a éstos para saciar el hambre y la sed así como para proferir una serie de gritos y de sonidos sin sentido) tendrán tampoco nada que ver con esa boca que el hombre utiliza para hablar y para reír (habla y risa cuya ausencia caracterizaría a los anteriores). En *Le toucher*, Derrida –junto con Nancy, a cuyo pensamiento está dedicado este libro– nos recuerda, sin embargo, “una distinción sutil pero consistente entre *oralidad* y *bucalidad*, *os* y *bucca*”:

La boca *habla* pero lo hace *entre otras cosas*. También puede soplar, comer, escupir. No ha “hablado desde siempre”, no ha sido siempre una instancia *oral*: una apertura, inestable y móvil, se forma en el momento de hablar¹⁹.

Bien es cierto que el olfato está mucho más desarrollado en los animales que en los seres humanos, pero –como todos sabemos– el sentido del olfato es prácticamente ignorado cuando no está totalmente desvalorizado por la tradición filosófica, convirtiéndose así, una vez más, esta penuria olfativa humana en un nuevo motivo de la superioridad del hombre sobre el animal. También es verdad que infinidad de animales poseen un oído mucho más desarrollado que el hombre. Sin embargo, dicha capacidad animal se limita simplemente a oír, como mucho a escuchar pero nunca a entender ni a comprender, competencias que el hombre considera que son monopolio exclusivo de la humanidad. Lo mismo que la mirada. El animal puede espiar, acechar pero, según Skinner por ejemplo, el animal no ve, únicamente mira hacia, dirige la vista en una dirección, de acuerdo con un comportamiento determinado por un mecanismo fisiológico. El animal no ve, al menos no ve como lo hace el hombre el cual no sólo ve más lejos y más arriba, gracias a su posición erguida sino que, además, su mirada es mucho más pertinente que la de los animales. En

19. J. Derrida, *Le toucher*. Jean-Luc Nancy, Paris, Galilée, 2000, p. 33. Véase asimismo, por ejemplo, pp. 38, 42-43.

cierto modo, la mirada tendría una función objetivante que, según la tradición, sólo puede por consiguiente recaer en el hombre y que le permite a éste determinar, desde su punto de vista, el aspecto de cuanto le rodea. La posibilidad de cierta reciprocidad en la mirada entre el hombre y el animal parece no plantearse siquiera. Como precisa Derrida:

Estarían, en primer lugar, los textos firmados por gente que sin duda ha visto, observado, analizado, reflexionado el animal pero que nunca se ha *visto vista* por el animal; gente que nunca se ha cruzado con la mirada de un animal posada sobre ellos (por no hablar siquiera de su desnudez); aunque se hayan visto vistos, un día, furtivamente, por el animal, no lo han tenido en absoluto en cuenta (temática, teórica, filosóficamente); no han podido o querido sacar ninguna consecuencia sistemática del hecho de que un animal pudiese, sin una palabra, *dirigirse a ellos*; no han tenido en absoluto en cuenta el hecho de que lo que denominan “animal” podía *mirarlos y dirigirse a ellos* desde allá lejos, desde un origen radicalmente distinto.[...] Todo sucede al menos como si esta experiencia turbadora, suponiendo que les haya ocurrido, no hubiese sido teóricamente grabada, precisamente allí donde convertían al animal en un *teorema*, una cosa vista y no vidente. La experiencia del animal vidente, del animal que los mira, no la han tenido en cuenta en la arquitectónica teórica o filosófica de sus discursos. La han negado, en resumidas cuentas, tanto como la han desconocido²⁰.

De hecho, ¿quiénes son, en este caso, los vistos no videntes? ¿Quiénes los videntes no vistos? ¿Los animales o los hombres? ¿Quiénes no ven a quienes los están viendo? ¿Quiénes son vistos por una mirada con la que no pueden cruzar las suyas? En resumen, ¿a quién afecta realmente ese “efecto visera” del que tanto habla Derrida en *Spectres de Marx*²¹?

Otra de las grandes carencias que el discurso filosófico destaca en lo que concierne al cuerpo de los animales es la mano²², a pesar de que no se les niegue la capacidad de tocar o de apresar. Pero la mano, esa mano –en singular– del hombre, esa mano que da y recibe, que muestra y hace señas, es algo aparte no porque se trate de un miembro que se pueda

20. *L'animal que donc je suis*, pp. 31-32.

21. Véase J. Derrida, *Spectres de Marx*, Paris, Galilée, 1993, por ejemplo, pp. 27 y ss.

22. Son muchas las páginas que Derrida ha dedicado a la mano así como a la relación de ésta con los demás sentidos. Entre otros textos, véase muy especialmente, *Le toucher, passim*, pero también *De la grammatologie* (Paris, Minuit, 1967) y *Mémoires d'aveugle. L'autoportrait et autres ruines* (Paris, Louvre/Réunion des Musées Nationaux, 1990). En cuanto a la lectura de la interpretación heideggeriana de la mano como oposición entre el *Dasein* humano y el animal véase por ejemplo: “La main de Heidegger (*Geschlecht II*)”, en *Psyché. Invention de l'autre*, Paris, Galilée, 1987.

separar del resto del cuerpo sino porque es radicalmente distinta a cualquier otro órgano táctil o de prensión, distinta incluso a esas dos manos multifuncionales que el hombre utiliza con habilidad no sólo para agarrar y tocar cuanto encuentra a su alrededor sino también para manipular y transformar el mundo, unas manos que todavía están presas de lo que podría denominarse cierta dispersión orgánica y técnica. Sin embargo, entre todas esas extremidades animales –como pueden ser las garras, zarpas, tentáculos, etc.– y esa sola, única y singular mano del hombre (estrechamente vinculada también con el ojo y la mirada) se abre, además, un abismo insalvable que no es otro que el del *logos*: el del pensamiento y la palabra, exclusivos tan sólo de la humanidad del hombre, del "*humainisme*", como repite varias veces Derrida en *Le toucher*.

A los animales, como seres vivos que son, se les reconoce la capacidad de auto-moción, de auto-afección así como la de relacionarse consigo mismos de una manera espontánea. Esta sería la característica (problemática para Derrida) de cualquier ser vivo frente a la inercia orgánica de lo que es meramente físico-químico. Ahora bien, para el discurso filosófico, los animales serían incapaces de auto-aprehensión, de auto-identificación, de auto-referencia, esto es, de reconocerse como un "yo". Una vez más, para Derrida, las cosas no son tan sencillas:

[...] una de las diferencias estructurales entre los animales pasa por ahí, entre aquellos que no tendrían en absoluto y aquellos que tendrían alguna experiencia del espejo. Esto es tanto más complicado cuanto que no se reduce a plantear la cuestión, ya importante y difícil por sí misma, de cierto "estado del espejo" y de la auto-identificación, en el desarrollo de la animalidad en general, de tal especie o de tal individuo en particular. Habría también que garantizarse un saber todavía más problemático: ¿dónde comienzan el espejo y la imagen refleja, es decir asimismo la identificación de su propio semejante? [...] ¿Acaso el efecto de espejo no comienza también allí donde un ser vivo, cualquiera que éste sea, identifica como su prójimo o su semejante a otro ser vivo de su especie? Y, por consiguiente, al menos allí donde hay sexualidad propiamente dicha [...] Habría igualmente, complicación ésta suplementaria pero esencial, que extender este efecto de reconocimiento especular más allá del campo de la imagen propiamente visual. Algunos animales identifican a su pareja o a su semejante, se identifican ellos mismos y los unos a los otros mediante el sonido de su voz o de su canto²³.

23. *L'animal que donc je suis*, pp. 87-88.

Y continúa Derrida unas páginas más adelante:

no es seguro que esa auto-deicticidad no esté funcionando, de múltiples formas, evidentemente, en todo el sistema genético en general [...]; no es tampoco seguro que dicha auto-deicticidad no adopte unas formas muy desarrolladas, diferenciadas y complejas en un gran número de fenómenos sociales que pueden observarse en el *animot*²⁴.

Al estar privados, según la tradición más arraigada, de pensamiento y de palabra o, si preferimos, de alma o espíritu, de razón y de conciencia, los animales, como ya apuntó en su momento Descartes haciéndose eco y portavoz del discurso filosófico más canónico, no serían, sin embargo, sino simples autómatas biológicos que guardan cierto –sólo cierto– parecido con el hombre. De tener los animales algo así como un alma, ésta funcionaría exclusivamente como lo hace la batería de una máquina, esto es, con el fin de poner en marcha un mecanismo fisiológico muy simple, un organismo dotado –frente a la infinita libertad y voluntad de la mente humana, frente a la autonomía del conocimiento humano– de un mero determinismo natural y mecánico, es decir, de unos instintos que sustituyen a las pulsiones humanas y a la razón y que, directamente unidos al vientre y a lo que pudorosamente suele denominarse el bajo vientre del animal, no constituirían más que una especie de razón –si es que todavía podemos seguirla llamando así– de ínfima categoría, una razón meramente utilitaria, instrumental y práctica (lo cual no significaría, no obstante, que el animal tenga acceso a la técnica), destinada única y exclusivamente a solventar unos apetitos y a unas necesidades vitales básicas que exigen ser saciadas de inmediato. El hombre, en cambio, supuestamente sería capaz de postponer la satisfacción de sus deseos. El hombre elige lo que quiere comer porque sabe apreciar la calidad de la comida que prepara previamente (guisándola, cociéndola, sazónándola) antes de degustarla, de saborearla y de ingerirla. En cambio, para Heidegger, el animal no come sino que engulle su alimento.

Por supuesto que el animal no come como nosotros –replica Derrida añadiendo– aunque, por lo demás, nadie come de la misma manera, hay diferencias estructurales ¡incluso cuando se come del mismo plato!... Pero lo que me gustaría sugerir –y, naturalmente, se trata de una proposición que digo en una palabra y que es de una ambición que me supera a mí mismo– es

24. *Op. cit.*, pp. 132-133.

que estas diferencias ya no son diferencias entre “en cuanto tal” y “no en cuanto tal”²⁵.

Por una parte, la elección de lo que se puede y no se puede comer y, más concretamente, la gran prohibición alimenticia del canibalismo (más adelante volveremos sobre este tema y sobre lo que Derrida denomina el carnofalogocentrismo), junto con la invención y la utilización del fuego, esto es, la oposición entre lo crudo y lo cocido, en lo que respecta a la alimentación, a la conservación de la vida individual y, por otra parte, en lo que respecta a la conservación de la especie, esto es, a la reproducción y a la sexualidad, la prohibición del incesto así como el hecho de “humanizar”, por así decirlo, unos instintos sexuales que se consideran fundamentalmente animales serían todas ellas, para la tradición filosófica, otros tantos indicios incuestionables de que no se pueden confundir de ninguna manera los instintos básicos de los animales con las capacidades intelectuales y morales de los hombres. Ni siquiera cuando se trata de esas inquietantes y perturbadoras semejanzas que, en lo que se refiere a las funciones biológicas elementales, éstos comparten con aquéllos y que, no obstante, nada tendrían que ver con la forma primitiva –entiéndase tosca, sucia y obscena– con la que los animales, carentes de vergüenza y de pulcritud, las llevan a cabo: éstos no sólo exhiben sus órganos genitales sin pudor, no sólo copulan públicamente, a la vista de cualquiera sino que tampoco esconden sus excrementos.

¿Es esa falta de vergüenza y, sobre todo, esa suciedad, propia de los animales, lo que básicamente provocaría el rechazo y la exclusión de éstos por parte de los hombres? Quizá los hombres no se quieran mezclar con los animales pero lo están haciendo constantemente. ¿Acaso los hombres no comen animales? ¿Acaso no los ingieren mezclándose así con ellos? ¿Acaso no se injertan ciertos órganos animales en los seres humanos? ¿Y a qué, si no a esa mezcolanza que los hombres rehuyen pero que de hecho se da, responden las alarmas de pandemia desencadenadas por el peligro de contaminación entre las especies que han supuesto algunos casos tan recientes como el de las vacas locas o el de la gripe aviaria? Tal vez Freud no estuviera tan desencaminado cuando, en *El malestar en la cultura*, hablaba de “nuestros parientes, los animales”.

Sin embargo, el Génesis cuenta que lo primero que, tras la expulsión del Paraíso, va a distinguir al hombre del animal es el sentimiento de pudor y de vergüenza, estrechamente vinculado por lo demás con el acceso, por parte de la humanidad, a la posición erguida, a la verticalidad. El

25. *Op. cit.*, p. 217.

hombre se da cuenta entonces de que está desnudo²⁶, siente vergüenza y se viste.

Una vez más, Derrida no parece compartir la opinión de que el pudor y la vergüenza sean sentimientos exclusivamente humanos:

[...] una especie de pudor, a saber, cierta sensibilidad respecto a la desnudez ya no estaría reservada al hombre ni sería ajena al *animot*. Algunos animales sexuados tendrían acceso a ella, algunos seres vivos no humanos tendrían derecho a ella y, es más, entrarían así en el orden del derecho, inseparable del orden de la verdad, en la medida en que ésta se vincula con el velo del pudor.

[...] el *animot* (la animalidad de algunos animales) se muestra capaz de comportamientos indiscutiblemente culpables, escondiéndose o bajando la cola tras la falta, incluso en el momento de la enfermedad o de la agonía que experimentan como culpables e inmostrables (muchos animales se esconden cuando están enfermos o cuando sienten que van a morir) [...] En otras palabras, ¿se vincula todo “esconder-se” (en la experiencia de la caza, de la seducción, de la culpabilidad) con la posibilidad del pudor, incluso allí [...] donde dicho pudor no se refiere directamente a unos órganos genitales? Si se limita de forma provisional el campo de esta cuestión a los animales sexuados, a la experiencia de la vida y de la muerte en la diferencia sexual, ¿cómo abordar esta diferencia metonímica, esta diferencia de la metonimia que hace que un ser vivo capaz de pudor, de culpabilidad, de esconder-se o de criptar-se no concentre ni siempre ni necesariamente dicho pudor en la mostración de los órganos genitales? Mi hipótesis es que, aquí, el criterio, el rasgo distintivo, es inseparable de la experiencia de mantener-se-erguido, de la rectitud como erección en general en el proceso de hominización²⁷.

Con este proceso de hominización, con la posición erguida del hombre, comenzaría la civilización, estableciéndose así también la gran dicotomía entre naturaleza y cultura.

Por supuesto, podríamos extendernos mucho más sobre todas estas cuestiones. Pero lo dejaremos aquí no sin antes preguntarnos sin embargo: ¿es el hombre tan recatado como se describe a sí mismo? ¿Es el animal tan procaz como nos lo quieren pintar? En cualquier caso, el discurso filo-

26. Véase el análisis de Derrida acerca de la desnudez y de la mirada del animal en *op. cit.*, sobre todo pp. 18 y ss., 59 y ss., 89 y ss.

27. *Op. cit.*, pp. 89-90. Véase asimismo en torno a todas estas cuestiones el texto de Derrida: “Préjugés — devant la loi”, en AA.VV., *La faculté de juger*, Paris, Minuit, 1985.

sófico tradicional acostumbra a silenciar y a pasar por alto las diferencias sexuales tanto humanas como animales relegándolas –como muy acertadamente apunta Derrida²⁸– a la indiferenciación, a la neutralización cuando no a la castración, a la represión y a la intolerancia. Por eso tampoco nos puede extrañar que, una vez más, nuestra tradición filosófica no sólo no contemple las distintas opciones y prácticas sexuales que existen de hecho dentro de la especie humana sino que tampoco tenga en cuenta que, dentro de la infinita diversidad de los seres vivos no humanos, no todos ellos son mamíferos sexuados.

Prosigamos. Según entiende la tradición, el animal reacciona a una serie de estímulos, sin embargo es absolutamente incapaz de responder. Esto es algo que afirman nada menos que pensadores como Lacan y Lévinas, haciendo que reaparezca, en pleno siglo XX, el espectro del animal-máquina cartesiano, del animal concebido como un mero autó-mata o, en este caso, como una especie de contestador automático: una máquina programada cuyo mecanismo reacciona a un simple estímulo, siempre igual al mismo estímulo, pero sin saber ni cómo ni por qué. Por eso, a diferencia de los hombres, nos dice el discurso filosófico, el animal ni habla ni responde.

Ciertamente, continúa asegurando dicho discurso, el animal es capaz –aunque dicha capacidad esté siempre predeterminada, codificada por una especie de programación y, por consiguiente, resulte siempre constreñida y limitada– de emitir una serie de signos, intrínsecos a cada especie, y de proferir e imitar una serie de sonidos. Pero esos signos y sonidos son absolutamente ajenos al lenguaje, esto es, al lenguaje humano, al lenguaje tal y como lo concibe el hombre: como expresión del pensamiento, indisolublemente unido a la razón y al sentido, como intercambio de preguntas y respuestas. Ahora bien, el animal, afirma la tradición filosófica, es incapaz de acceder tanto a la razón como al lenguaje y al sentido. Por eso, tampoco es capaz de mentir, de engañar ni de borrar sus huellas. Sin duda, el animal puede calcular y dudar, puede utilizar tretas, disimular, fingir cuando se encuentra en una situación de rastreo, de persecución, guerrera, predatoria o seductora, esto es, en el estricto ámbito de lo que son sus intereses vitales pero no puede fingir que finge (dirá Lacan), no puede mentir como tampoco puede dar testimonio ni tener o guardar un secreto. Sólo el hombre, poseedor del *logos*, de la razón y del habla, es capaz de semejantes acciones. Sólo él, que puede prometer la verdad y que tiene el poder consciente de engañar, tiene la posibilidad de mentir, de confundir con la palabra, de fingir que finge. Ahora bien:

28. *L'animal que donc je suis*, p. 64.

La idea según la cual el hombre es el único ser que habla [...] me parece a la vez indesplazable y altamente problemática. Por supuesto, si se define el lenguaje de manera que esté reservado a lo que denominamos hombre, ¿qué se puede decir? Pero si se reinscribe el lenguaje en una red de posibilidades que no lo rodean solamente sino que lo marcan de manera irreductible desde el interior, todo cambia. Pienso en particular en la marca en general, en la huella, en la iterabilidad, en la *différance*, otras tantas posibilidades o necesidades sin las cuales no habría lenguaje y *que no serían solamente humanas*. No se trata de borrar las rupturas y las heterogeneidades. Pongo en entredicho solamente que éstas den lugar a un solo límite oposicional, lineal, indivisible, a una oposición binaria entre lo humano y lo infra-humano²⁹.

Enseguida volveremos sobre el motivo de la huella.

Pero, por el momento, nos encontramos en medio de toda una serie de oposiciones conceptuales que tanto le gustan al discurso filosófico tradicional y que, siendo en apariencia tan tajantes, resultan siempre discutibles puesto que –como ya hemos apuntado anteriormente– las fronteras entre los conceptos contrapuestos nunca dejan de ser muy confusas y difíciles de formalizar. Empezando por la oposición entre reacción y respuesta, la cual parece darse definitivamente por sentada

sin que se haya aludido siquiera jamás –asegura Derrida–, en ninguno de los pensadores [...] desde Descartes a Lacan, a la cuestión de lo que una iterabilidad esencial a cualquier respuesta, a la idealidad de cualquier respuesta, puede o no puede introducir de no-respuesta, de reacción automática, de maquínica reacción en la respuesta más viva y más “auténtica”, más responsable³⁰.

Y, unas páginas después, añade:

Una vez más, no se trata aquí de borrar toda diferencia entre lo que denominamos *reacción* y lo que denominamos normalmente *respuesta*. No se trata de confundir lo que ocurre cuando apretamos una tecla del ordenador y lo que sucede cuando se plantea una pregunta al interlocutor [...] Mi reserva afecta únicamente a la pureza, al rigor y a la indivisibilidad de la frontera que separa, ya entre “nosotros-los-hombres”, la reac-

29. «“Il faut bien manger” ou le calcul du sujet», p. 299.

30. *L'animal que donc je suis*, p. 154.

ción de la respuesta; y, por consiguiente, a la pureza, al rigor y a la indivisibilidad sobre todo del concepto de responsabilidad que va unido a aquélla³¹.

Más adelante veremos en efecto que, al quedar presos del automatismo de la reacción y ser incapaz de acceder a la respuesta, para la tradición, los animales carecerán igualmente de responsabilidad y de obligaciones, no pudiendo ser tampoco en modo alguno sujetos de eso que los hombres denominan “derecho”. Ahora bien, como asegura Derrida, cualquier decisión y cualquier responsabilidad que los hombres asumen en función de unas normas y de unos deberes no serán, a su vez, más que el desarrollo o despliegue previsto y calculado de un programa, es decir, una reacción programada. Sólo cuando nos encontramos ante una aporía, ante dos imperativos contradictorios, ante lo que Derrida denomina la experiencia de la indecidibilidad, esto es, sólo cuando nos resulta imposible guiarnos por unas normas, criterios o deberes para decidir, se podrá hablar de respuesta o, dicho de otra forma, de decisión y de responsabilidad ... ilimitadas e infinitas:

[...] la responsabilidad es excesiva o no es una responsabilidad. Una responsabilidad limitada, comedida, calculable, racionalmente distribuible ya es el devenir-derecho de la moral; a veces también es el sueño de todas las buenas conciencias, en la mejor de las hipótesis, de los pequeños o de los grandes inquisidores, en la peor de las hipótesis³².

Pero, asimismo, siguiendo con esas oposiciones binarias que transitan a lo largo y a lo ancho de todo el discurso filosófico occidental, habría que preguntarse, con Derrida, por esa extraña reduplicación lacaniana que parece afectar al fingimiento:

Parece difícil, en primer lugar, identificar o determinar un límite, es decir, un umbral indivisible, entre fingimiento y fingimiento de fingimiento. Por lo demás, suponiendo incluso que dicho límite fuese conceptualmente accesible, lo cual no creo, quedaría por saber en nombre de qué saber o de qué tes-

31. *Op. cit.*, pp. 171-172.

32. «“Il faut bien manger” ou le calcul du sujet», pp. 300-301. Entre tantos y tantos textos, recuérdese también el siguiente: “No diré que la deconstrucción se regula sobre un concepto todavía más elevado de la responsabilidad, porque desconfío, hemos aprendido a desconfiar también de ese valor de altura o de profundidad (altitud del *altus*) sino sobre una exigencia que creo más intratable de la respuesta y de la responsabilidad. Sin la cual, en mi opinión, ninguna cuestión ético-política tiene ninguna posibilidad de abrirse o de despertar hoy en día” (J. Derrida, “Une “folie” doit veiller sur la pensée”, en *Points de suspension*, p. 375).

timonio [...] se puede declarar tranquilamente que el *animal en general* es incapaz de fingir el fingimiento³³.

Por no hablar de esa presunta incapacidad del animal para mentir así como para tener o guardar un secreto:

[...] habría que tener en cuenta numerosas mediaciones, después preguntarse en particular por la posibilidad de un secreto preverbal o simplemente no verbal, vinculado por ejemplo al gesto o a la mímica, incluso a otros códigos y, más en general, al inconsciente [...]. ¿Cómo asegurarse el disimulo absoluto? ¿Acaso se dispone alguna vez de criterios suficientes o de certeza apodíctica que permitan concluir: el secreto se ha guardado, el disimulo ha tenido lugar, se ha evitado hablar? Sin pensar siquiera en el secreto arrancado mediante la tortura física o psíquica, algunas manifestaciones incontroladas, directas o simbólicas, somáticas o trópicas, pueden mantener en reserva la traición posible o la confesión. No es que todo se manifieste. Simplemente la no-manifestación no está garantizada. En esta hipótesis, habría que reconsiderar todos los límites entre la conciencia y el inconsciente, así como entre el hombre y el animal, es decir, un enorme sistema de oposiciones³⁴.

Por otra parte, cuando se habla de estas oposiciones ya de por sí poco fiables, se siguen sin tomar en consideración las importantísimas diferencias esenciales, funcionales y estructurales que existen entre esa tremenda profusión de especies animales, muchas de las cuales poseen unas dotes de lenguaje impresionantes, incluyendo, en el caso de algunas de ellas, cierta interpretación, cuando no cierta "comprensión", del habla humana, de un determinado tono de voz, de nuestro lenguaje corporal pero asimismo unos modos muy desarrollados y complejos de enviarse mensajes, a menudo mediante unos sonidos que nosotros, los seres humanos, no somos capaces de oír; o por medio de una gran variedad de llamadas, de expresiones faciales y de gestos corporales, etc. Pese a los progresos que se vienen realizando, lo que probablemente sigue faltando para poder poner definitivamente en entredicho algunas de estas viejas certezas son los aparatos adecuados para detectar la gran variedad y complejidad de las formas de comunicación que tienen los animales.

Acostumbrados, por parte del discurso filosófico tradicional, a tantas y tantas afirmaciones fundamentalmente negativas en lo que concierne al

33. *L'animal que donc je suis*, p. 182.

34. J. Derrida, "Comment ne pas parler. Dénégations", en *Psyché*, pp. 549-550.

animal, a que el animal siempre sea carencia respecto a la plenitud humana, la cual –podemos añadir– únicamente se siente plena en función de ese gran vacío en el que ella misma envuelve al animal; o, por decirlo de otra forma, acostumbrados –como nos tiene la tradición filosófica– a que el sentido de la humanidad del hombre se alimente de la falta de sentido de la animalidad del animal, puede parecer a primera vista extraño que, frente a la autonomía y libertad del conocimiento humano, dicha tradición vincule el instinto animal, su determinismo, sobre todo en el ámbito de la información y de la comunicación, con cierta perfección y completud del mismo desde su nacimiento, motivo por el cual, a lo largo de su vida, el animal ya no volvería a experimentar ningún cambio, siendo el hombre el único que, por medio del amaestramiento y la domesticación así como de otras y muy variadas técnicas –limitémonos a llamarlas así por el momento–, podrá modificarlo a largo plazo y siempre con vistas a mejorar todos aquellos servicios que de este modo aquél le pueda prestar al hombre.

Sin embargo, el hombre nunca dejaría de ser perfectible. Pero no nos engañemos. Dicha perfectibilidad no sólo va a distinguir al hombre del animal sino que todas las demás diferencias serán consecuencia de ésta. Aquello que le falta al hombre, esas imperfecciones, esos defectos, esas carencias son radicalmente distintas, al parecer, de aquellas privaciones e indigencias con las que el hombre dota al animal ya que las primeras, las humanas, le permiten al ser humano reafirmar una y otra vez su propiedad y su superioridad sobre todas las demás especies. Así, por ejemplo, el discurso tradicional asegura que la mayor vulnerabilidad física del hombre, el cual por lo general posee sin duda muchas menos defensas naturales que los animales, lejos de ser un síntoma de debilidad se convertirá de este modo en una fuerza superior que sólo es propia del ser humano el cual no ha tenido más remedio que inventar sus propias defensas. Nos encontramos, una vez más, de lleno en esa gran dicotomía entre naturaleza y cultura tan cuestionada por Derrida desde *De la grammatologie*. ¿Por qué no aplicar una vez más a todo este discurso la famosa lógica del suplemento, uno de los muchos y más antiguos indecibles derridianos?

[...] el concepto de suplemento [...] encierra dentro de sí dos significaciones cuya cohabitación es tan extraña como necesaria. El suplemento se añade, es un excedente, una plenitud que enriquece otra plenitud, el *colmo* de la presencia. Hace acopio y acumula la presencia. [...] Pero el suplemento suple. No se añade sino para reemplazar. Interviene o se insinúa *en-el-lugar-de*; si colma, es como se colma un vacío. Si representa y da una imagen, es debido al defecto anterior de una presencia.

Suplente y vicario, el suplemento es un adjunto, una instancia subalterna que *hace-las-veces-de*. En tanto que sustituto, no se añade simplemente a la positividad de una presencia, no produce ninguna relevancia, su lugar está asignado dentro de la estructura por la marca de un vacío. En algún lugar, algo no puede llenarse *por sí mismo*, no puede realizarse más que dejándose colmar por signo y procuración³⁵.

¿Acaso el habla, la técnica y todo ese largo etcétera que el hombre considera que le es propio no podrían entenderse como otros tantos suplementos con los que el hombre se dota a sí mismo con el fin de suplir, colmando “como se colma un vacío”, esa supuesta plenitud y excelencia humanas tan anheladas y a la vez tan imposibles de alcanzar?

Antes de seguir adelante, me gustaría mencionar, aunque sea brevemente, un motivo muy importante para Derrida al que he aludido de pasada. Me refiero a la huella. Según el discurso tradicional sobre el animal, éste sería incapaz de borrar sus huellas. Muy pronto, desde sus primeros textos, Derrida va a elaborar un nuevo concepto –si es que todavía podemos seguir llamándolo así– de huella (así como de escritura, grama y *différance*) que se extenderá a todo el ámbito de la vida humana y no-humana, al ámbito de la-vida-la-muerte, como escribe él mismo con frecuencia.

La sustitución, muy inicial, de los conceptos de habla, de signo o de significante por el concepto de huella o de marca estaba de antemano destinada, y deliberadamente, a traspasar la frontera de un antropocentrismo, el límite de un lenguaje confinado en el discurso y las palabras humanas. La marca, el grama, la huella, la *différance* conciernen de forma diferencial a todos los seres vivos, a todas las relaciones de lo vivo con lo no-vivo³⁶.

Según el discurso tradicional, la capacidad de disponer o no de las propias huellas, esto es, de estamparlas, de grabarlas, de inscribirlas pero también de embarullarlas, alterarlas e incluso de destruirlas sólo estaría, una vez más, reservada para el hombre. Al animal, por su parte, se le reconoce la posibilidad de dejar huellas, de trazarlas pero no la de borrarlas. Ahora bien, como señala Derrida, la lógica de la huella como *différance* convierte precisamente cualquier tipo de re-apropiación en una ex-apropiación o, por decirlo con otras palabras también derridianas, en una “*maîtrise sans maîtrise*”, en una “dominación sin dominación”. La huella no es una sustancia sino un proceso de diferencias permanente-

35. *De la grammatologie*, p. 208.

36. *L'animal que donc je suis*, p. 144.

mente cambiante que acarrea consigo su inestabilidad, su fragilidad y su propia desaparición. Una huella que fuese imborrable no sería una huella. Pero el hecho de que la huella siempre pueda borrarse y para siempre no quiere decir que algún ser vivo, humano o no, tenga capacidad para borrar totalmente sus propias huellas:

Pero que con esto, sobre todo, no se llegue a la conclusión de que las huellas de uno y de otros son imborrables –y que la muerte o la destrucción son imposibles. Las huellas (se) borran, como todo, pero pertenece a la estructura de la huella que no esté en *poder* de nadie borrarla ni, sobre todo, “juzgar” acerca de su borradura, menos todavía acerca de un poder constitutivo garantizado de borrar, performativamente, aquello que se borra. La distinción puede parecer sutil y frágil pero esta sutil fragilidad afecta a todas las oposiciones sólidas que venimos rastreando³⁷.

Hasta aquí, hemos hablado de toda una serie de facultades y actividades que el discurso filosófico les niega a los animales. Podríamos haber mencionado otras más –tan cuestionables como muchas de las ya citadas– como son, por ejemplo, el acceso a la historia, a la moral, a la política, a la comunidad, al trabajo y a una interminable lista, nunca cerrada, dentro de la cual me gustaría sin embargo destacar, por su indiscutible relevancia en más de un aspecto, la experiencia de la muerte.

Una de las cosas que, como seres vivos que son, los hombres y los animales tienen en común es la finitud. Sin embargo, para la tradición filosófica, los animales no mueren, desconociendo asimismo lo que es el cadáver, la sepultura o la práctica del duelo. Para ellos, la muerte no sería más que algo que sucede, un fenómeno meramente biológico, la aniquilación de todos los sistemas que mantienen en funcionamiento su organismo físico, corporal, material. Nada más. Para esa tradición filosófica, no lo olvidemos, los animales siempre han carecido de alma, de espíritu. Los animales dejan de vivir, tienen un fin (*enden*), perecen (*verenden*), pero no fallecen (*ableben*), no mueren (*sterben*) nunca hablando con propiedad, precisará Heidegger³⁸, porque no tienen conciencia de la muerte ni de su

37. *Op. cit.*, p. 186.

38. Véanse las lecturas que Derrida hace acerca de las distintas formas de “morir”, según Heidegger, y de la diferencia fundamental que éstas establecen entre el animal y ese ser-para-la-muerte que es el hombre o el *Dasein*, sobre todo en: *De l'esprit, Apories* y, por supuesto, *L'animal que donc je suis* (Apartado IV). En este último texto, sin embargo, Derrida alude a una frase de Heidegger correspondiente a ese ya mencionado curso del semestre de invierno de 1929-1930, de la que se deduce que «el animal, a diferencia de la piedra, “muere”»: “Pero ¿cómo conciliar, por consiguiente, esta frase con lo que dice en otros lugares, con tanta insistencia, a saber, que lo propio del animal es que “no muere”?”, se pregunta Derrida (p. 211).

propio fin. Por consiguiente, los animales tampoco tendrían miedo a la muerte, ni experimentarían angustia ante ella porque no la entienden, porque son incapaces de comprender y asimilar la idea de la muerte, de anticiparla “en cuanto tal”. Y, por supuesto, de decirla y de nombrarla.

Resulta muy difícil, una vez más, suscribir sin reservas este tipo de afirmaciones. Para empezar, como apunta Derrida:

“el animal” (como si no hubiera más que uno solo, y de una sola especie) puede tener con la muerte una relación muy compleja, marcada por angustias, una simbólica del duelo, a veces incluso unas especies de sepulturas, etc³⁹.

Todos nosotros hemos tenido ocasión de comprobar alguna vez que los animales sí son capaces de advertir un peligro más o menos inminente (aunque no puedan darle el nombre de “muerte como tal”), que sí sienten pánico y –si pueden o cuando pueden– se rebelan contra esa amenaza y luchan por su vida con todas sus fuerzas. Recordemos asimismo la cita de Derrida que hemos leído con anterioridad en donde hablaba de los animales que, cuando notan que están enfermos o que van a morir, se esconden.

Por otra parte, como también observa Derrida:

Lo que queda por saber es lo que puede ser el “como tal” de la muerte, es decir, la posibilidad de una fenomenología de la muerte. Estas cuestiones no van dirigidas solamente a la fenomenología husserliana, sino a cierta fenomenología heideggeriana. Lo que queda por saber es si aquello que se le niega al animal, esto es, la posibilidad de anticipar la muerte como tal, es posible para el hombre⁴⁰.

Exista o no, para Heidegger y otros filósofos, un vínculo esencial e irreductible entre el habla y el “como tal” de la muerte –ninguno de estos pensadores parece atreverse a decirlo expresamente aunque a veces da la impresión de que lo pueden estar insinuando–, ni los hombres ni los animales tienen ninguna posibilidad, cuando están vivos, de tener relación con la muerte “en cuanto tal”, de experimentarla “como tal” ni de dar testimonio de ella:

como si bastase –y ésta sería la ilusión o el *phantasma*– con decir la muerte para tener acceso al morir como tal⁴¹.

39. “Autrui est secret parce qu’il est autre”, p. 394.

40. J. Derrida, *Sur parole. Instantanés philosophiques*, Paris, Éd. de l’Aube, 1999, p. 81.

41. *Apories*, p. 71.

En este caso, la capacidad de hablar y de nombrar, monopolio que reivindica la humanidad para sí misma, no les permite sin embargo tampoco a los hombres acceder a la muerte "como tal". Como una vez más puntualiza Derrida:

La muerte del otro, esa muerte del otro en "mí", es en el fondo la única muerte nombrada en el sintagma "mi muerte", con todas las consecuencias que se puedan sacar de ello. Es otra dimensión del esperarse como *esperarse el uno al otro*; uno mismo se espera (en) la muerte esperándose el uno al otro hasta la edad más avanzada en una vida que, de todos modos, habrá sido tan corta⁴².

* * *

Con Derrida y otros pensadores que aquí no he citado por no venir al caso ya que, como indico en el título de mi conferencia, estas reflexiones están hechas exclusivamente a partir de los textos de Jacques Derrida, entiendo que el discurso filosófico hegemónico acerca de los animales nada tiene de imparcial ni de inofensivo. Ahora bien, el negar a los animales el acceso incluso a la experiencia de la muerte deja, si cabe, todavía más de par en par abiertas las puertas para las peores violencias –muchas y de todo tipo– que los hombres (filósofos o no) han venido ejerciendo sobre los animales desde que el mundo es mundo, como suele decirse, y que hoy por hoy se mantienen cuando no es que se incrementan en medio de todo este gigantesco orden-desorden mundial que prosigue su curso. Me explico.

Hace ya dos siglos, el filósofo Jeremy Bentham –al que Derrida recuerda con frecuencia en este asunto– aseguraba que la cuestión preliminar y definitiva no consiste en saber si los animales pueden pensar o hablar sino en saber si pueden sufrir. Pero, como apunta Derrida:

Poder sufrir ya no es un poder; es una posibilidad sin poder, una posibilidad de lo imposible. Ahí se alberga, como la forma más radical de pensar la finitud que compartimos con los animales, la mortalidad que pertenece a la finitud misma de la vida, a la experiencia de la compasión, a la posibilidad de compartir la posibilidad de ese im-poder, la posibilidad de esa imposibilidad, la angustia de esa vulnerabilidad y la vulnerabilidad de esa angustia⁴³.

42. *Op. cit.*, p. 133.

43. *L'animal que donc je suis*, p. 49. Véase asimismo el texto de "Violences contre les animaux".

La polémica sobre el sufrimiento de los animales, incluida en el debate sobre el alma, ha durado muchos siglos: el que carece de alma carece de vida y, por lo tanto, tampoco conoce la muerte; al no poseer ni alma, ni razón, ni conciencia, el animal carece también de sufrimiento; y, como autómatas biológicos que es, se puede romper su “engranaje” impunemente porque, lo mismo que ocurre con las máquinas cuando se estropea su mecanismo, al animal no se le quita la vida cuando se lo mata, etc. Bien es verdad que, en la actualidad, casi todo el mundo parece aceptar que los animales sí pueden sufrir. Otra cosa es que se ponga en entredicho la pertinencia y el derecho a denominar esos sentimientos de los animales con unos términos como “sufrimiento” o “angustia” que, para buena parte de la humanidad, todavía siguen estando reservados para los hombres.

Ahora bien, lo que de verdad está en juego con esta pregunta acerca del sufrimiento animal es un doble problema que concierne tanto a la ética o a la moral como a la ley y al derecho, ámbitos que tradicionalmente siempre han sido cotos reservados de la humanidad. Como lo es también, por lo demás, la crueldad⁴⁴ gratuita, el “hacer sufrir” o “dejar sufrir” por placer o por provecho, por insensibilidad o por indiferencia.

Que el ser humano sea el único individuo capaz de distinguir y de decidir entre el bien y el mal, el único capaz de conciencia y de responsabilidad moral, el único sujeto de esa moral que él mismo ha instaurado ¿acaso no significa, para la tradición, que el hombre también sería, por consiguiente, el único objeto de la ética, que la ética sólo es válida entre seres humanos, que sólo se aplica a ellos? Sin duda alguna.

¿Tenemos una responsabilidad con respecto a lo vivo en general? [se pregunta Derrida y continúa]. La respuesta es siempre no, y la pregunta está elaborada, planteada de tal forma que la respuesta sea necesariamente “no” en todo el discurso canónico o hegemónico de las metafísicas o de las religiones occidentales, incluso en las formas más originales que puede adoptar hoy en día, por ejemplo en Heidegger o Lévinas⁴⁵.

Para la tradición religiosa judeo-cristiana, lo mismo que para el pensamiento occidental, el precepto de “No matarás” –mandato con el que, afirma Lévinas, comienza la ética– significa de hecho: “No matarás a tu prójimo, a tu semejante”. Así pues, dicha orden, dicha ley prohíbe el homicidio, esto es, matar a los hombres, incluso hacerles daño, hacerles sufrir tanto física como moralmente, pero no proscribire en modo alguno

44. En torno al tema de la crueldad, véase el texto de Derrida: *États d'âme de la psychanalyse. L'impossible au-delà d'une souveraine cruauté*, Paris, Galilée, 2000.

45. «“Il faut bien manger” ou le calcul du sujet», p. 292.

matar a los demás seres vivos, atentar contra la vida en general. Eso, según la lógica de nuestra tradición, no es condenable, ni ilegal, ni ilegítimo, ni cruel, ni injusto no sólo porque las vidas de los animales no serían tan importantes para ellos como lo son las de los hombres para la humanidad (pero ¿lo son realmente todas por igual entre los hombres?) sino también porque, al carecer de todos esos atributos racionales considerados por el hombre como específicamente humanos, los animales –como ya apuntamos anteriormente– quedan excluidos tanto de la ética como de la ley y del derecho, terrenos exclusivamente reservados a las relaciones entre los seres humanos. Para la tradición occidental, se puede matar y exterminar a los animales, sin que eso constituya un crimen, ni un asesinato, ni un delito. El ser humano dispone así libre e impunemente de la vida y de la muerte del resto de los seres vivos que lo rodean.

¿[...] matar es necesariamente "hacer morir"? ¿No es también "dejar morir"? ¿[...] "no querer saber que se deja morir" [...]?

Ante el exterminio de tantas y tantas especies animales, ante toda esa esclavitud, sufrimiento y degradación animal sin precedentes que sabemos perfectamente nos está rodeando por todas partes, ante todas esas violencias técnico-científico-industriales inauditas, cada vez más desacreditadas sin duda, pero que se están infligiendo a tantos animales todos los días y por doquier, la tan cacareada conciencia moral que los hombres nos atribuimos a nosotros mismos permanece, por lo general, indiferente e impasible. La mayor parte de los seres humanos hacemos todo lo posible por ignorar todas esas atrocidades, por silenciarlas, cuando no incluso por negarlas.

Cuando hablo de todas estas "bestialidades" me estoy refiriendo, por supuesto, a la tiranía con la que el hombre siempre ha tratado a los animales: a la servidumbre e instrumentalización de éstos por parte de aquél con vistas a su propio placer o beneficio: la cría de animales y su confinamiento en granjas, zoos, reservas así denominadas naturales, etc.; su utilización, domesticación y adiestramiento como animales de compañía, de guarda o de tiro para el transporte y la labranza, como perros pastores, para espectáculos circenses, carreras o peleas, etc. Pero estoy aludiendo igualmente a esas actividades al parecer tan placenteras para los hombres pero tan mortíferas para los animales que son la caza y la pesca. Y también estoy señalando la experimentación y explotación

46. J. Derrida, "Auto-immunités, suicides réels et symboliques", en J. Derrida & J. Habermas, *Le "concept" du 11 septembre. Dialogues à New York (octobre-décembre 2001) avec Giovanna Borradori*, Paris, Galilée, 2003, p. 162.

técnica, industrial, médica, farmacéutica, química, genética, etc. a las que, desde hace ya tanto tiempo, se somete a los animales en los laboratorios del mundo entero, unos experimentos todos ellos realizados para el provecho y orgullo del ser humano aunque la mayoría de aquellos estén absolutamente prohibidos en el hombre. Finalmente, estoy apuntando a las industrias cárnicas y pesqueras, a los mataderos, a esas fábricas o centros de producción –ya difícilmente se les puede seguir llamando granjas– dedicados al sacrificio programado y colectivo de tantos y tantos animales, a la transformación de sus cuerpos, de su carne y de sus productos (piel, lana, leche, huevos, etc.) en otros tantos artículos de consumo –la mayor parte de ellos superfluos– para el hombre.

En lo que se refiere al consumo de carne animal, Derrida destaca una violencia o, mejor todavía, una especie de guerra sacrificial contra el animal que –entiende– es un fenómeno y una necesidad tan atávicos y fundamentales en nuestra tradición cultural que ni siquiera esos grandes críticos del humanismo metafísico que son Heidegger o Lévinas van a poner en cuestión. Ni siquiera ellos van a “sacrificar el sacrificio”. A esta estructura sacrificial carnívora la denomina Derrida “carnofalogocentrismo”:

La fuerza viril del macho adulto, padre, marido o hermano [...] pertenece al esquema que domina al concepto de sujeto. Éste no se considera únicamente amo y poseedor activo de la naturaleza. En nuestras culturas, acepta el sacrificio y come carne. [...] El jefe debe ser comedor de carne⁴⁷.

Pero Derrida va incluso más allá, estableciendo cierta conexión entre el consumo de carne animal y la apropiación y asimilación del otro y por el otro⁴⁸ que está a la base de nuestras conductas de intercambio, muchas de las cuales se producen a través de distintos orificios de nuestro cuerpo, entre ellos –recordémoslo– la boca:

En *nuestra* cultura, el sacrificio carnívoro es fundamental, predominante, está programado según la más alta tecnología industrial, como también lo está la experimentación biológica sobre el animal –tan vital para nuestra modernidad. [...] el sacrificio carnívoro es esencial a la estructura de la subjetividad,

47. «“Il faut bien manger” ou le calcul du sujet», p. 295.

48. “Se trata, en todo caso, de reconocer un lugar que queda libre, en la estructura misma de estos discursos que son igualmente “culturas”, para un modo de dar muerte no criminal: con ingestión, incorporación o introyección del cadáver. Operación real, pero también simbólica, cuando el cadáver es “animal” (¿y a quién le haremos creer que nuestras culturas son carnívoras porque las proteínas animales serían insustituibles?), operación simbólica cuando el cadáver es “humano”. Pero lo “simbólico” es muy difícil, en verdad, imposible de delimitar en este caso, de ahí la enfermedad de la tarea, su desmesura esencial [...]” (*Op. cit.*, pp. 292-293).

es decir asimismo al fundamento del sujeto intencional y, si no de la ley, al menos del derecho [...] No me acerco a ello por el momento ni tampoco a la afinidad del sacrificio carnívoro, que está en la base de nuestra cultura y de nuestro derecho, con todos los canibalismos, simbólicos o no, que estructuran la intersubjetividad en la lactancia, el amor, el duelo y, en verdad, en todas las apropiaciones simbólicas o lingüísticas⁴⁹.

En otras palabras, no basta con el tabú del canibalismo, no basta con la prohibición de comer carne humana para que los hombres dejen de ser antropófagos. Existen muchas otras formas inconscientes o metafóricas de comer carne, incluso carne humana como apunta Derrida en la cita anterior. En *Passions*, hablará incluso de “la sublimidad del canibalismo místico [...] ¿acaso el “éste es mi cuerpo, os es dado, conservadlo en recuerdo mío” no es el don más oblicuo?”⁵⁰. Por consiguiente, cierto canibalismo es siempre inevitable entre los hombres. Incluso entre los vegetarianos más convencidos.

Bien es cierto que, hoy en día, en el mundo occidental cada vez está más extendida la idea de que no se debe hacer sufrir a los animales inútilmente, de que no se debe emplear con ellos una crueldad innecesaria, en otras palabras, que se les dispense un trato más “humanitario”, más benevolente. ¿Necesidad de reparación? Probablemente, y también esa arrogancia congénita en el hombre el cual sigue percibiendo a los animales como seres inferiores ante los que sólo cabe un sentimiento de conmiseración y lástima. ¿Por qué no hablar mejor, como acostumbra Derrida, de hospitalidad y de respeto infinitos para con el otro, con lo radicalmente otro? En otras palabras también derridianas, ¿por qué no hablar de justicia, de esa justicia absolutamente heterogénea al derecho y, a la vez, totalmente indisociable de él?

Es absolutamente imprescindible que las relaciones entre los hombres y los animales cambien drásticamente. Tenemos que asumir nuestras responsabilidades y nuestras obligaciones para con el ser vivo en general. En la actualidad existen ya bastantes movimientos y debates que traducen una preocupación cada vez mayor, dentro de las sociedades industrializadas, por todos estos problemas, haciendo presagiar así que puedan producirse algunos cambios los cuales, para ser verdaderamente significativos, considera Derrida, exigirán seguramente mucho tiempo, incluso siglos. Ahora bien, Derrida considera poco probable que los pro-

49. J. Derrida, *Force de loi. Le “fondement mystique de l’autorité”*, Paris, Galilée, 1994, pp. 42-43.

50. J. Derrida, *Passions*, Paris, Galilée, 1993, p. 45.

gresos por venir adopten la forma de una declaración universal –como la que ya existe– de derechos de los animales⁵¹.

El problema de ésta no estriba, para Derrida, en saber si se les pueden o no reconocer derechos a éstos sino en que le parece poco –por no decir nada– procedente y deseable reproducir o hacer extensivo a los animales, en una declaración de este calibre, un concepto de lo jurídico que no es otro que el de los derechos del hombre, con todas las consecuencias que esto implica. No sólo toda declaración de derechos es infinitamente perfectible –y, por eso mismo, Derrida insiste una y otra vez en la necesidad de repensar continuamente la idea misma del derecho, de la historia y del concepto de derecho así como su contenido y sus conceptos fundadores, sus definiciones, sus axiomas implícitos, etc.– sino que, además, lo que es probablemente todavía más importante en este caso, el concepto moderno de derecho está estrechamente vinculado con una filosofía de la subjetividad y, por consiguiente, con todas las nociones que tradicionalmente definen lo propio del hombre. En otras palabras, el problema o, mejor aún, el peligro de este tipo de declaración de los derechos de los animales consiste, para Derrida, en que ésta reproduzca y repita tácitamente esa misma maquinaria filosófico-jurídica, indisociable de los derechos del hombre, que ha desencadenado, permitido y justificado, hasta nuestros días, las peores violencias contra los animales.

Por de pronto, no estaría de más, sin embargo, que se reflexionase sobre lo que podría significar al menos el respeto por esos derechos de los animales expuestos en la declaración ya existente. Y que, dentro del marco jurídico que es el nuestro, se negocie con las reglas de ese derecho con el fin de contribuir a reducir, en la mayor medida posible, las condiciones de violencia y crueldad en las que viven y mueren los animales ¿Abdicación? En absoluto. La negociación derridiana no supone ceder ni transigir. Hay negociación porque no se puede dejar de atender a las urgencias impostergables de unos problemas que están planteándose aquí y ahora. No obstante, dicha negociación sólo lo hace en nombre de lo incondicional, de lo innegociable. Cada vez, dos imperativos contradictorios. Como ya apunté anteriormente, sin esta experiencia de la indecidibilidad, para Derrida, no hay ni decisión ni responsabilidad. En cada momento, en cada situación, es preciso dar una respuesta siempre singular, inventar cada vez la solución menos mala.

La explicación deconstructiva con las prescripciones provisionales puede exigir la paciencia infatigable del re-comenzar, pero la afirmación que motiva a la deconstrucción es incondi-

51. *L'animal que donc je suis*, p. 123.

cional, imperativa e inmediata [...], incluso si dicha afirmación, porque es doble [...], permanece constantemente amenazada. Por eso, no permite ninguna tregua, ningún descanso⁵².

Esta afirmación incondicional –como bien sabemos– no es otra que lo que Derrida denomina la justicia –siempre por venir–, a saber: el máximo respeto al otro, a la vida y a la alteridad irreductible del otro, la hospitalidad infinita para con el otro, con el *tout autre*, cualquiera que esto, ésta o éste sea. Un otro que no tiene por qué ser únicamente el hombre sino cualquier ser vivo en general y, por consiguiente, cualquier animal: el animal como el otro, el otro como animal. “*Tout autre est tout autre*” –apunta con frecuencia Derrida en muchos de sus textos: “cualquier/radicalmente otro es cualquier/radicalmente otro”. Pese a lo que pueda parecer a primera vista, este enunciado no es una simple tautología sino la expresión de la heterología más irrefutable:

“*Tout autre est tout autre*”: todo lo que está aquí en juego parece afectado por el temblor de esta fórmula. Ésta resulta demasiado económica, sin duda, demasiado elíptica y, por ello, como toda fórmula aislada, transmisible fuera de su contexto, recordando casi el lenguaje cifrado de una contraseña. En dicha fórmula se juega con reglas, se abrevia, se corta violentamente un campo de discurso: es el secreto de todos los secretos. ¿Acaso no basta con transformar lo que llamamos tranquilamente un contexto para desmitificar el *schibboleth* o descubrir todos los secretos del mundo?⁵³.

Octubre 2006

52. «“Il faut bien manger” ou le calcul du sujet», p. 300.

53. J. Derrida, *Donner la mort*, Paris, Galilée, 1999, pp. 114-115.

PARA NO ESCAMOTEAR EL CUERPO PROPIO

Mara Negrón

Todo comienza “por el duelo de ese reemplazo”¹ (p. 132) o como “una astucia para conjurar la muerte a mi vez” (p. 151). Estoy citando *Sarah Kofman* de Jacques Derrida. Quiero subrayar así tres palabras –el duelo, el reemplazo y la conjuración– que podrían intercambiarse e indicar un mismo lugar, el de una operación atópica, como sería nuestra relación con el fantasma. El fantasma nos habita, pero ocupa un lugar sin lugar. Estaríamos hablando de una convivencia con los muertos a manera de no dejarlos ir. Sobrevivir a ellos supone convivir con ellos, hacerlos vivir en nosotros. Convivir-sobrevivir dos verbos para decir un vivir y un habitar sin frontera entre la vida y la muerte. ¿Cómo convivir si no es a través de un constante desplazamiento de los restos y de los objetos dejados y de una introyección del otro en nosotros? En el caso de una obra supone releer esa obra, para así seguir, prolongar algo *del* mundo irremplazable, en palabras de Derrida, que se ha ido. Aparentemente, no hay una salida de la aporía, *Comment s’en sortir*, diría Kofman, a la pérdida de ese cuerpo único, de esa parte visible que ya no está y que nos condena a la sustitución. Pensemos lo político en un sentido deconstruccionista, es decir, de una organización distinta de nuestra relación con el fantasma, con la sobrevivencia en nosotros de lo *que* y de los *que* ya no están.

Diríamos de forma económica, elíptica, por lo tanto dogmática que no hay política sin organización del espacio y del tiempo del duelo, sin topolitología de la sepultura, sin relación amnésica y temática al espíritu como espectro (*revenant*), sin hospitalidad abierta al huésped como *ghost* que nos mantiene como rehenes. (*Aporías, Chaque fois unique la fin du monde*)²

1. Jacques Derrida, *Sarah Kofman*, Les Cahiers du Grif, Descartes & Cie, Paris, 1977.

2. Jacques Derrida, *Chaque fois unique la fin du monde*, Ed. Galilée, Paris, 2003.

En *Espectros de Marx* se nos hacía una invitación a convivir con los fantasmas en tanto que “política de la memoria, de la herencia y de las generaciones” (*Chaque fois unique la fin du monde*, p. 40). “No hay política sin organización del espacio y del tiempo del duelo”. Sigamos esa formulación elíptica y dogmática que hace depender lo político de una organización del trabajo del duelo y que circunscribiré al duelo en pintura. Nadie nos paga por hacer un duelo, es más, es un tiempo muerto desde el punto de vista de la producción, un tiempo improductivo, de retiro, de recogimiento. Desde el punto de vista de la economía calculada, la del mercado, la de las relaciones de trabajo el melancólico no produce nada, habita más bien la nada y se retira para así hacerlo. No distingo aquí entre duelo y melancolía. Aunque sí debo mencionar que ha habido un interés creciente en la figura de la melancolía en tanto que duelo fracasado. Casi todos esos trabajos rescatan ese estado que para Freud era temible e incomprensible porque, a diferencia del estado de duelo, no se sabe qué se ha perdido. A diferencia de Freud, la melancolía parecería hoy un estado productivo en el sentido de que propicia la creación. La melancolía abre la puerta a la fantasía. Esa percepción de la melancolía recupera una cierta ganancia porque le da un sentido. ¿Cómo salirnos del circuito de las transacciones económicas y por lo tanto de la deuda? Ahí reside la politización del trabajo del duelo, ese trabajo que lleva a cabo el melancólico en tanto que residuo irrecuperable.

Nuestras sociedades cristianas se han organizado para asignarle un lugar seguro a la muerte, para dibujar una frontera segura entre los vivos y los muertos. Un ejemplo de ello son esos lugares de memoria como museos y cementerios. Como si pudiéramos circunscribir ese trabajo a un lugar. Nuestro mundo contemporáneo ha transformado esa disposición de lugares. Podemos decir, aunque no será mi tópico, que hoy la muerte está por todos lados en forma de espectáculo y de discursos: el del terrorismo, por ejemplo. No quiero decir que detrás de ese discurso no haya dolor y sufrimiento. Pero, sí que se trata de otra organización no ya del trabajo del duelo sino de esos lugares asignados a la muerte. El morir se ha transformado en algo impudorosamente espectacular y en algunos casos en algo escalofriantemente regulado por los estados. ¿En qué circunstancias se practica, se permite o en cuáles se prohíbe? Hay una espectacularización de la muerte; cómo evitarla, ahí están las cámaras de televisión del mundo. Ver por ejemplo las ceremonias altamente recuperadas por el gobierno del Presidente Bush para conmemorar el 11 de septiembre. De hecho, todo se ve, si me puedo así expresar, todo parece visible, captable, reapropiable. La muerte es vencida, lo que no implica que la vida avance, porque se niega su trabajo. En fin hay

toda una economía de muerte que el mundo global regula cínicamente de suerte que no hay tiempo de duelo, no hay trabajo de duelo en el sentido de algo irrecuperable y que nos dé a pensar otras utopías y a problematizar el concepto de cultura y la politización del arte. Cada vez se nos hace más difícil ser políticos.

Hay que entender por otro lado esta politización del duelo, de este trabajo, a la vez como nuestra relación con la herencia más también como nuestra relación con el otro y como parte de esas políticas de la amistad necesarias para pensar otros espacios. *Chaque fois unique la fin du monde*, título traducido en inglés por *Works of Mourning*, esa antología de "oraciones fúnebres" posee un estatus particular en la obra de Jacques Derrida. Como sabemos se trata de textos pronunciados circunstancialmente para marcar la desaparición de amigos. Por lo tanto, su acontecer transforma el corpus de la obra filosófica cuando se decide en 2003 publicarlos en un volumen en el que los podemos leer todos y tomarlos como punto de partida de una reflexión, y de ponerlos en relación con otros textos diríamos "propriadamente filosóficos". Uno puede interpretar y hacer comunicar ese texto con la problemática del duelo como política de la amistad y rápidamente nos encaminamos a otros lugares que nos alejan de los duelos singulares que cada uno de esos escritos evoca para desplazarnos hacia la reflexión y sustituir, suplementar, y sublimar. Tomar, como él lo dirá leyendo a Sarah Kofman, el camino de la vida, es decir, sucumbir a la fascinación de la vida por medio de la función farmacéutica de la filosofía. Se puede y se debe leer la obra de Jacques Derrida para marcar las etapas del trabajo del duelo en la obra, de un pensamiento y una escritura atravesada por el duelo. En algunos textos la problemática del duelo es más legible como por ejemplo en *Circonfesión*, *Memorias de ciego* o *Espectros de Marx* y *Aporías*. No diré nada nuevo al constatar que la deconstrucción parece ser un pensar la muerte como la cosa más impropia del hombre, como un referirse a ese trabajo del duelo que se piensa como una incorporación del otro sin introyección. Habría que, para ser político en este sentido, conservar al otro en nosotros pero que no sea de nosotros: "Il est en nous mais non à nous" (*Les morts de Roland Barthes*, 1981), texto que encabeza el volumen. Sobrevivir a, convivir con, pero *sin apropiación* de. Como quien dice guardar algo o alguien sin quedarse con ello. Por lo que ese libro entre tantos otros no sólo dice una forma de hacer filosofía sino de vivirla. De esa política para con el otro y de la memoria, ese libro cuenta un vivir porque se escribió durante toda la vida del filósofo, en distintos momentos y cada vez que la vida lo reclamaba. No es un libro que se escribió de una sentada ni que nació de una problemática. Cada texto parece ser único y como si fuera

en sí mismo un libro destinado a ser leído aparte, solo. Texto único sobre la partida de alguien único más sin embargo repetición de un mismo gesto, que obedece a una especie de imperativo: el nombrar y escribir la desaparición del otro. *Chaque fois unique la fin du monde*, a ser leído con *Béliers*, aparece en el corpus de la obra como un todo cada vez único. Ese volumen desplaza la figura de la muerte, un gran tópico filosófico, para poder pensar la muerte singular de alguien. "L'affirmation de la vie n'est pas autre chose qu'une certaine pensée de la mort". "La afirmación de la vida no es otra cosa más que un cierto pensamiento de la muerte"³. Esto se dice de muchas maneras en este volumen.

Cada texto es único, distinto, aunque, en su conjunto, el volumen presenta por supuesto insistencias. ¿Cómo convivir con el otro, decirlo aunque se sabe no poder hablar *por* el otro, escribirlo pero no escribir sobre, nombrarlo sin hacerlo desaparecer al hacerlo? Hablar porque callar es peor. Habría que guardar silencio, repite Derrida, pero sería otra vez hacer desaparecer al otro. Cada vez esas alocuciones están atravesadas por esa preocupación, por la búsqueda de un tono justo, de un gesto pudoroso y no apropiante para hablar del mundo que se ha ido. Casi siempre parece que la forma más delicada, un tocar sin tocar, sería dejar hablar al otro, citar al otro, dar a escuchar y a leer sus textos. Es decir imbricar el corpus de una obra en el cuerpo singular de la que o el que se ha ido. El corpus viene entonces a ocupar el lugar vacío del cuerpo singular como el nombre siempre ha venido a nombrar lo que ya no está. "Nos preguntamos qué es un lugar, el lugar justo, [...] el emplazamiento, desplazamiento, y el reemplazo [...] cuando desde siempre un libro viene a ocupar el lugar del cuerpo [...] el cuerpo propio, y el cuerpo sexuado [...] cuando desde siempre nosotros colaboramos [...] dándonos a esta substitución; [...] y cada palabra resulta libresca al prestarse desde el primer momento a ese escamotear el cuerpo propio..." A manera del "paradigma eucarístico" (p. 133), "este es mi cuerpo" y "guárdenlo en memoria de mí", la obra vendría a hacer de testamento. Ese es el lugar imposible del sobreviviente, el de una palabra "dé-tenué intenable"⁴. El corpus que nos queda no es el cuerpo, pero en él permanece algo de la voz y de su economía libidinal. Las palabras de Derrida que acompañan el corpus del que se ha ido no cesan de subrayar las imposibilidades de esa escena. *Les morts de Roland Barthes* ya oscilaba entre lo mismo y lo diferente, entre lo general y lo singular, entre la muerte y las muertes, entre la figura de la madre y "mi madre", distinción del mismo Barthes.

3. Jacques Derrida, *Sarah Kofman*, en *Chaque fois unique la fin du monde*, p. 138.

4. *Id.*, p. 134.

En *Chaque fois unique la fin du monde* he escogido el texto que Jacques Derrida escribiera a la muerte de Sarah Kofman. Es el único texto escrito a una mujer cuya primera versión, más extensa que la que aparece en el volumen, fue publicada por Les Cahiers du Grif (1997). El mismo fue leído en un homenaje organizado por el College International de Philosophie (16 de noviembre 1996). Volveré más adelante sobre la diferencia sexual tal como aparece insistente y sutilmente tratada aquí. Todo sucede cuando se contempla un cuadro de Rembrandt. Se pone en escena, o mejor dicho, se nos da a contemplar *La lección de anatomía del Dr. Tulp*. Este es el cuadro comentado por Sarah Kofman en *La mort conjurée*⁵. Se trata de un artículo inacabado y publicado póstumamente. Sería pues su último escrito. Esta es una de las insistencias de *Chaque fois unique la fin du monde*: Derrida comienza por el final; se da a leer el último escrito de la amiga o del amigo. La lectura se desplaza retrospectivamente del último texto para luego remitirse a la *Melancolía del arte*⁶ y terminar con *¿Por qué nos réimos?*⁷ No sin mencionar otros libros como *Palabras sofocadas*⁸ y la autobiografía de Kofman: *Rue ordener, rue Labat*⁹. Tantos títulos de libros como posibles retratos de la amiga, como quien trabaja en un cuadro sin título, en un posible retrato que siempre será más de un retrato. Las primeras frases del texto plantean precisamente la dificultad de dar un título, porque sería “selección violenta de una perspectiva” cuando es de ella, de Sarah Kofman que hay que hablar. Entonces “*Sarah Kofman*” sería el mejor título. Otro título sería “*Los dones de Sarah Kofman*”. También hay otros subtítulos: “*Ici là*”, “*Livre fermé, livre ouvert*” y “*Protestations*”. Entre el cuerpo y el libro, entre el aquí y el allá se encuentra el testigo y sus protestas. Un testamento en forma de protesta. Es cuestión de “don”, de “testigo”, de la imposibilidad de titular como reapropiación. Este es el preámbulo para luego tomar un partido: otro título en la serie de los títulos es *El partido de Sarah*. Finalmente, “decidí hablar del arte de Sarah”¹⁰. Y no se tratará de convertir este duelo imposible en una generalidad conceptual. Sarah es única. “*Selon l’hypothèse que je m’en vais soumettre, Sarah aurait interprété le rire en artiste*”. “Según la hipótesis que les someto a consideración Sarah habría interpretado la risa como una artista”¹¹. No habrá ni resurrección ni redención en ese arte de reír, de interpretar y leer con arte. Ella lloraría sólo para reírse, esa sería la hipótesis. La literatura y el arte y todo lo que viene a ser un simulacro

5. Sarah Kofman, “La mort conjurée”, en *La part de l’œil*, N° 11, Bruxelles, 1995.

6. Sarah Kofman, *Mélancolie de l’art*, Galilée, coll. Débats, Paris, 1985.

7. Sarah Kofman, *Pourquoi rit-on? Freud et le mot d’esprit*, Galilée, coll. Débats, Paris, 1986.

8. Sarah Kofman, *Paroles suffoquées*, Galilée, coll. Débats, Paris, 1987.

9. Sarah Kofman, *Rue Ordener, rue Labat*, Galilée, coll. Débats, Paris, 1994.

10. *Id.*, p. 135.

11. *Id.*, p. 136.

de la vida funciona como apótrope y se hace en el mundo singular de Kofman sólo por reír, se nos dice.

Retomo mi pregunta inicial: ¿cómo pensar una politización de ese tiempo/espacio del duelo cuando su tiempo es indeterminable y su espacio es atópico? ¿Se trata de un trabajo? ¿Y es un trabajo, en tanto que no es una actividad regulada en el tiempo ni por lo tanto sometida a un salario? Cito: “El trabajo del duelo no es una especie, entre otras posibles, una actividad del tipo “trabajo”...” (Louis Marin, p. 178), el duelo sería la actividad a partir de la cual se pensaría todo trabajo. También en ese mismo texto, se insiste en el trabajo del duelo como una experiencia de lo imposible porque es interminable y porque, para hacerlo bien, hay que fracasar. Me sirvo de la palabra “duelo” por una preferencia sobre la palabra “luto” en español. “Duelo” en su otra acepción dice la lucha. Quien está en duelo también es el teatro de un duelo, una lucha interior siempre al borde entre vida y muerte. ¿Cómo trabajar un duelo? En el mismo texto, un “como” acerca ese trabajo al de la pintura. Derrida dice de aquel que trabaja el duelo que está “trabajando *el duelo* como se diría que un pintor trabaja *en un cuadro*”. “Travaillant *au deuil* comme on dit qu’un peintre travaille *à un tableau*” (p. 178). Enigmática formulación que se completa con el análisis de la “fuerza” en el último libro de Louis Marin *Des pouvoirs de l’image*. Se trata de desplegar una fuerza *sin* fuerza. Es un trabajo que requiere movilizar una fuerza para quedarse *sin* fuerza. ¿Qué fuerza surge cuando nos quedamos sin fuerza en el transcurso de ese trabajo? Continúo con ese paralelo entre el trabajo del duelo y el de la pintura, según un decir: “trabajando *el duelo* como se diría que un pintor trabaja *en un cuadro*”. Se dice que un pintor trabaja como se dice que trabajamos el duelo. El duelo y la pintura se dicen y se piensan como trabajo, como trabajosos, aunque su economía altera todo cálculo y que ante ese trabajo, el del duelo o el de la creación, nadie puede sustituirnos. Un amigo puede sufrir conmigo, acompañarme pero no puede tomar mi lugar. El dolor es la figura pero *mi dolor* es singular, en ese sentido comparable a la imposibilidad de hablar *por* el otro que ya no está. ¿No obstante, qué puede acercar el trabajo del duelo al de la pintura? Me estoy acercando así a Sarah Kofman y a Rembrandt y al duelo en el doble sentido de la palabra en español, una lucha entre vida y muerte, entre libro y cadáver. Insisto en el paralelo, trabajo del duelo y trabajar en un cuadro. De *La mort conjurée* de Sarah Kofman, Derrida dirá que es “como un cuadro pintado con sus propias manos, repintado y despintado”, una autobiogarra (Sarah Kofman, 139). La firma de Kofman suponiendo un pensar la autobiografía como un tejido de injertos desgarrados sobre el corpus de otro. La pintura en tanto que da cuerpo a una imagen en

el espacio, exterioriza una imagen, aparece en el mundo, como diría Heidegger, trabaja, como el duelo, con la imagen pero con la diferencia de que la hace visible. El duelo interioriza la imagen, la incorpora, mientras que la pintura trabajaría para *extroyectarla*. El pintor como se suele decir da vida a una imagen, la trae al mundo. Según ese paralelo entre pintura y duelo, deberíamos en el duelo proceder como un pintor, darle vida a la imagen del otro.

Por otro lado, la fuerza de la imagen se desplaza y se anuda en la posición del espectador ante el lienzo, posición que comparte el sobreviviente que asume, que trabaja su duelo. Frente al cuadro se trabaja. Esa doble posición se representa en Rembrandt. Él pinta sin mostrarnos "las entrañas" (*La mort conjurée*, Kofman, p.44) de la pintura, una representación explícita de la muerte y nos retrata frente a la muerte, es decir, nos enseña cómo trabajamos ante la muerte, cómo la muerte nos pone a trabajar ante ella. Sin percatarnos, ella es la que más trabaja, la que más astucias mueve para estar sin ser vista. Así la muerte moviliza, trabaja para movilizar la vida. Pero no sólo eso sino que ese trabajo no se ve, no se presenta, sólo lo deducimos por la fijación de la mirada hacia un lugar-objeto específico: el libro. Todo comienza "por el duelo de ese reemplazo"¹², dice Derrida refiriéndose a una doble escena y a una doble substitución. En primer lugar, él se refiere a la sobrevivencia de la obra de Sarah Kofman y a la desaparición de su cuerpo propio, –y sus palabras son una tentativa de no escamotearlo–. En segundo lugar, se señala el reemplazo del cuerpo propio por el libro que *La lección de anatomía del Dr. Tulp* de Rembrandt representaría. Aclaremos que en el cuadro de Rembrandt no se realiza ese mismo reemplazo ya que tanto el libro como el cadáver aparecen representados. Son los personajes, los médicos, ellos y nosotros, los que no se fijan en el cadáver, y sí en el libro de anatomía. En el cuadro vemos al primer cirujano de Ámsterdam, al Dr. Nicolas Tulp, rodeado de un grupo de siete médicos. En contraste con el grupo se encuentra el cuerpo sin vida sobre el cual el profesor se apresta "a enunciar y a describir, lo que hasta entonces, escapaba a la mirada y que él comenzó a hacer visible" (*La mort conjuguée*, p. 41) y que curiosamente no será el objeto de la mirada de la corporación médica. Kofman dice que los siete médicos "hacen cuerpo", "*font corps*" porque están "habitados por una común concentración interior", una "común mirada científica" "una curiosidad ardiente", el "deseo de aprender y de conocer" (p. 41). La fragilidad del cuerpo médico estaría velada por los vestidos mientras que el cadáver desnudo exhibe la suya. Sólo se cubre su sexo y su anonimato. Cito a Sarah Kofman:

12. *Id.*, p. 132.

No parecen identificarse a ese cadáver que está ahí acostado. No ven la imagen de lo que serán ellos mismos un día. [...] No están fascinados por el cadáver.

La fascinación es desplazada y con ese desplazamiento la angustia reprimida, lo intolerable se vuelve tolerable, de la vista del cadáver al libro abierto de par en par a los pies del que yace que podría servirle de atrio¹³.

La mirada de la corporación médica transforma ese estar ahí del cadáver en un objeto y desplaza su fascinación al libro. El cadáver pierde su nombre y su sexo: "los que lo rodean no experimentan ningún sentimiento para con él, para quien, hace muy poco todavía estaba en vida, tenía un nombre...", el cual, Sarah Kofman lo recuerda, era "un ahorcado", Abrian Adriaenz, llamado el chamaco¹⁴. Los médicos no ven "la imagen de lo que serán un día", "no están fascinados por el cadáver que parecen no ver", "la fascinación es desplazada". "Es ese libro (y la apertura que da a la ciencia de la vida y de su maestría la que atrae todas las miradas [...])". Esto es lo que Derrida llama el "*efecto de corpse*", un estar ahí, que no acerca la cosa, al contrario la aleja, y al hacerlo aleja la muerte, pero no la idealiza. El colmo de la lección de Rembrandt es que la exhibición oculta, el cadáver se exhibe abiertamente aunque nadie le preste atención "disimulando lo cadavérico", dirá Kofman, que llevamos en nosotros. La lección de Derrida es esta: "esto hacemos, en el lugar del muerto, cuando escribimos y leemos libros, cuando hablamos de un libro, en vez del otro" (Sarah Kofman, Jacques Derrida, p. 148).

El cuerpo y el libro se abren a la misma vez aunque pintar un libro constituye un enigmático gesto en el que se da a leer *sin* leer. La lección inaugura un nuevo saber. El libro de la ciencia encubre otro desplazamiento, éste sustituye a la Biblia. En esta lección "el libro toma el lugar de la Biblia" (p. 43). A ese desplazamiento se superpone espectralmente otro; en el cadáver se experimenta una nueva verdad y al hacerlo se sustituye el cuerpo de Cristo menoscabando así "la ilusión religiosa de un cuerpo glorioso" (p. 43). Kofman analiza esa "referencia metonímica" del libro en Rembrandt remitiéndose a su primera lección de anatomía y rastreando el libro en la pintura; "una biblioteca en la pinacoteca de Rembrandt" (p. 149) como la llama Derrida. Señalemos que existe una pinacoteca en la obra de Kofman. Hay dos trabajos que debemos citar "*Vautour rouge*"¹⁵ sobre el *Elixir del diablo* de Hoffmann, en

13. Sarah Kofman, *La mort conjurée*, traducción nuestra, p. 49.

14. *Id.*, p. 43.

15. Sarah Kofman, "Vautour rouge", en *Mimesis des articulations*, La philosophie en effet, Aubier Flammarion, Paris, 1975.

el que se pregunta si “la mimesis en pintura no es siempre demoníaca” (p.125) y lo que es otro texto póstumo de Kofman *La impostura de la belleza*¹⁶ sobre la ominosidad del doble en *El retrato de Dorian Gray*. El arte y la literatura es un doble ominoso, diabólico de la vida y comunica en su obra con la problemática del doble: las dos madres, la dos calles, según aparece en su autobiografía. De hecho, resulta inquietante leer ese doblez porque tal parece que los dobles, el arte, la filosofía, escribirían la vida y no a la inversa.

El trabajo de la pintura sucede fuera de nosotros, es aparentemente, un afuera de nosotros aunque lo que nos dé a ver no necesariamente esté fuera de nosotros presente en el acto de la representación. Lo que se nos da a ver posee una fuerza de evocación pero no es sólo una percepción de lo que está presente. Así *La Lección de anatomía* desvela el trabajo invisible de la muerte en la exteriorización que supone la pintura. Sin embargo, debemos distinguir entre la lección de la pintura y la de la anatomía. Insistamos en que *La lección de anatomía* pinta una lección de anatomía, es decir, una operación de anatomía. La pintura pinta, representa pero no hace la anatomía. A lo sumo da a leer, a interpretar la lección, si nos remitimos al objeto libro. La palabra anatomía en sus acepciones, señala Sarah Kofman, significa metonimicamente la desnudez –“montrer son anatomie”– e incluso el sexo, “l’anatomie intime”. A partir del siglo XVIII la palabra en un sentido figurado designa también el discurso analítico. Por ejemplo, se hablará de la anatomía de una obra. La obra de Rembrandt siguiendo la lección de Sarah Kofman implica todas esas acepciones que de una forma o de otra nos llevan a la intimidad, a la desnudez, a la revelación del interior. También, ella nos da a entender que Rembrandt hace la anatomía de la representación, de lo que la pintura debe o puede representar según el buen gusto. En un momento ella habla de la revelación en la anatomía de un “secreto espantoso”, entiéndase el interior. Cita también en nota al calce a Nietzsche hablando de “lo que hay de estéticamente ofensivo en el interior del hombre”. En esa nota se refiere a la *Dissection* de G. Heym, el cual describe el acto de disección como una carnicería. Kofman comenta que un texto así “nos obliga a ver lo intolerable, rompe con la estética clásica, su función farmacéutica, con el apolinismo del arte”. Así la *Lección* de Rembrandt se inscribe en la historia de la pintura y de la estética, del buen gusto y de lo repugnante y de lo que se debe o no representar. También Diderot, dice Kofman, condena el estudio profundo de la anatomía. Rembrandt, por su parte, “no exhibe las

16. Sarah Kofman, *L'imposture de la beauté*, Galilée, coll. La philosophie en effet, Paris, 1995.

entrañas”, no nos dice “que ella también posee entrañas”¹⁷. Por lo que podemos decir que el cuadro no representa una anatomía sino que esa operación interior se mantiene oculta, no vemos el cuerpo interior. En cuanto a lo repugnante, al buen gusto y al mal gusto, “*le bon goût*” y “*le dégoût*” señalo lo que Derrida ponía en evidencia leyendo la *Tercera crítica* de Kant en *Economimesis*¹⁸. Derrida habla de lo que causa asco y nos hace vomitar. Lo repugnante sería para Kant lo “inasimilable”, “lo irrepresentable”: “Que se entienda en todos los sentidos: eso que se designa –“*dé-nomme*”– con la palabra repugnante –“*dégoûtant*”– es aquello de lo cual no podemos hacer el duelo”¹⁹. Podemos decir que lo que el cuadro retiene al no revelar, no representar es precisamente aquello que no se podría digerir: la muerte. El cuadro esconde lo indigerido, trabajando lo que nosotros no podemos tragar. En francés tenemos la expresión “*envie (en-vie) de vomir*”, ganas de vomitar. La pintura de Rembrandt trabajaría a encubrirlo; como el corpus filosófico de Kofman.

Ahora bien la muerte opera a través de la pintura, pues la fuerza de la imagen estriba, según Derrida, en el “ser para la muerte” de toda imagen. La pintura, en su hacer trabajaría como el duelo, es el duelo movilizándolo la fuerza espectral de la imagen que le da vida al cuadro. ¿Y es eso lo que nos fascina en la pintura? *La lección de anatomía* sólo convoca la operación pero no la representa, –aunque veamos el cadáver–, o sólo la convoca para desvelar otra operación; la de la fascinación. Los ojos del pintor se mueven hacia otro lugar, hacia aquello que lo fascina.

Alguien está fascinado, puede decirse que no percibe ningún objeto real, ninguna figura real, porque lo que ve no pertenece al mundo de la realidad sino al medio indeterminado de la fascinación (p. 26-27)²⁰.

Se trata de una cita de Blanchot con la que Kofman concluye *La mort conjurée* como si esa cita firmara su último trabajo. Blanchot remonta la fascinación a la infancia: “Nuestra infancia nos fascina porque es el momento de la fascinación, ella misma está fascinada”. Se trata de un momento de creación de imagen sin revelación. Blanchot relaciona la figura materna a ese sentimiento: “tal vez el poder de la figura materna obtenga su resplandor del poder mismo de la fascinación”. Traigo a

17 Sarah Kofman, *La mort conjurée*, p. 44.

18 Jacques Derrida, “*Economimesis*”, en *Mimesis des articulations*, La philosophie en effet, Aubier Flammarion, Paris, 1975.

19 *Id.*, p. 90.

20 Maurice Blanchot, “La soledad esencial”, en *El espacio literario*, trad. Vicky Palant y Jorge Jinkis, Paidós, Barcelona, 1992.

colación la figura materna para enlazar con el corpus de Sarah Kofman. La madre es una figura insistente. Una madre que aparece siempre como doble, buena y mala, así por ejemplo en *Seducciones sobre La religiosa* de Diderot o como el doble dionisiaco del arte en *La impostura de la belleza*. Blanchot no dice que la madre es la fascinación sino que su poder proviene de ahí. Digamos que, explorando varios niveles de ese último escrito de Kofman, este análisis de la fascinación desplaza otras figuras, siguiendo el doble movimiento de la conjuración en el que se atraen y espantan los espectros; el de la madre por ejemplo como un duelo no digerido. Si nos atenemos a la reflexión de Blanchot podemos por lo tanto decir, que la fascinación es un momento de fulguración que ciega. Es un ver sin ver: "Alguien está fascinado, y hablando con exactitud, no ve eso que ve..." (p. 26-27) "No ve eso que ve" lo que supone que lo que se ve no está, no es representable, es una presencia ausente de algo. "Ese espacio indeterminado" no supone ni una introyección ni una extroyección, hay efecto de imagen, el de la pintura, una presencia ominosa podemos decir. El trabajo de la pintura, su suceder, su acaecer no tiene que ver por lo tanto con un ver o con una concepción de la representación realista o mimética. La imagen es la metonimia de la muerte, de su irrepresentabilidad. **Todo comienza "por el duelo de ese reemplazo"** (p. 132), podemos repetir. Un cuadro de cuerpo presente será siempre el lugar de esa ausencia no digerida.

Si bien Rembrandt no nos da una lección de anatomía, él, la pintura pinta la lección de la captación de la mirada –la fascinación– que no tiene que ver con la seducción y que formaría parte de ese trabajo del duelo en la pintura en tanto que motiva la transferencia y el reemplazo de lo repugnante: "La fascinación es desplazada" por el libro. Podemos decir que se trata de la anatomía del cuerpo invisible de la fascinación. Derrida describe con minucia una primera fascinación, aquella que "vuelve lo intolerable tolerable", la frase de Kofman que Derrida convierte en el punto ciego de su alocución. El cuadro de Rembrandt nos daría a ver una posible astucia del inconsciente para evitar ver el cadáver: en vez del cadáver, del cuerpo singular, el libro. Rembrandt hace la anatomía de esa negación, de ese escamotear el cuerpo. La pregunta sería ¿cómo hacer para no escamotear ese cuerpo propio y singular cuando el duelo se instala entre el libro y el cuerpo? Esa es la pregunta que recorre las palabras de Derrida a la amiga. ¿Por qué terminar sucumbiendo a la obra? ¿Por qué los conjurados del cuadro prefieren el libro al cuerpo? ¿No se estaría borrando, una vez más, al otro por medio de esa transferencia? ¿Después de todo no es precisamente esa sustitución la que caracteriza cada uno de los escritos de *Chaque fois unique la fin du monde*? Derrida contesta dándole

la palabra a Sarah Kofman. No es porque queramos negar y reprimir la muerte, sino porque estamos fascinados, porque la vida es fascinante. La vida hace una operación inconsciente sobre la muerte. ¿Pero habría que pensar, decir, escribir que la vida está en el libro o que de él emana la vida? Al contemplar el cuadro, Derrida nos hace vernos. Nosotros también sólo tendríamos los ojos únicamente puestos en el libro, en la obra. Mas cómo no sucumbir a la fascinación por el libro que es movida, trabajada por la vida. El texto de Derrida trabaja esa fascinación más también lo intolerable, lo repugnante, lo inasimilable, el cadáver, o la *corpse*, y la diferencia sexual. Sobre lo cual volveré más adelante.

Hay otra fascinación en *La mort conjurée* y es la que la cita de Blanchot viene a explicar. Hay más de una fascinación, hay dos, como dobles hay en la obra de Sarah Kofman. Otros dos cuadros hacen aparición en contraste con *La lección de anatomía del Dr. Tulp: El aquelarre* y *La romería de San Isidoro* de Goya. En ambos cuadros hay un grupo. En ambos, encontramos muchas miradas pero convertidas en una sola mirada. Son miradas que contemplan el horror y el terror. Estos grupos no contemplan algo que está, como el cadáver, sino algo "ausente, amenazante e innombrable" (p. 44). Luego viene la cita de Blanchot en ese último escrito que se cierra, podemos decir, contemplando lo amenazante. Así que hay dos fascinaciones, una de las cuales resulta amenazadora, y es escamoteada en *Sarah Kofman* de Jacques Derrida.

Esta lección, la de Kofman sobre la lección de Rembrandt, haría un diagnóstico "sobre una represión y una denegación" y una "interpretación al menos implícita [...] de los mismos conceptos de represión y de denegación" (p. 141), dice Derrida. La represión sería "una astucia de la afirmación, un demasiado y un tropo, un exceso y una figura del "sí" a la vida..." (p. 141). El arte opone a la muerte su "ineficacia todopoderosa". El arte, la filosofía, la especulación, la medicina nos ayudaría a "volver lo intolerable tolerable", no como una simple negación de la muerte sino como una afirmación sobre la muerte. Un deseo de vida más fuerte que la muerte que jugaría incluso con la represión, que se valdría de ella para vivir. Mirar el libro en vez del cuerpo, que es lo que el texto de Derrida dice y hace ver, al dar a ver esta lección, sustituir, eso es lo que hacemos. Cita Derrida *La melancolía del arte*: "¿Y si la belleza que camufla el carácter evanescente de toda cosa fuera efímera?" Ya en ese texto las palabras de Kofman son tornar "lo intolerable tolerable", la desmistificación consiste en desnudar "la función catártica en el arte" una "función de ocultación" dirá comentando *La lección de anatomía*. El arte vendría a ayudarnos a realizar un duelo, a ocupar, llenar el lugar de la muerte, pero sugeriría Kofman, para hacerlo exhibe, representa el duelo del duelo imposible

porque revela la imposibilidad de ocupar ese lugar del vacío. Ahora bien nos explica Derrida, la invitación no sería a abandonar el arte o la belleza sino a inventar : “un espacio de indeterminación y de juego” a partir de ese duelo imposible. No hay melancolía resuelta a través del arte.

La realidad en pintura se da y se retrotrae y nos coloca en el “medio indeterminado de la fascinación”, al trabajar el duelo de toda imagen que conjura la realidad espectral que ella misma convoca. Rembrandt captaría esa indeterminación propia de todo proceso de duelo. *La lección de anatomía del Dr. Tulp* de Rembrandt es una lección sobre la anatomía de ese lugar indeterminado. La mirada científica cumpliendo así una función farmacéutica. Se hace por medio de la representación una anatomía de ese saber, una anatomía de la fascinación por el libro de la ciencia, y también una anatomía de libro mismo. Según Kofman, en *La lección de anatomía*, la pintura misma se fascinaría por el libro, todo el cuadro tendería hacia él. Nosotros, los espectadores del cuadro, no podemos leer ese libro, nos da la espalda. Sólo nos queda la mirada fascinada de la corporación de médicos.

Vuelvo a lo intolerable que la pintura vuelve tolerable, en Rembrandt figurado en el cadáver, y a la diferencia sexual y a la manera en que Derrida lo desplaza al dejarse fascinar por ese último texto de Sarah Kofman. Lo intolerable digamos es el duelo, para el testigo, entre el libro y el cadáver. La diferencia sexual se inscribe por medio de la utilización de la palabra en inglés para “cadáver” –“corpse”. El cadáver, la palabra y la cosa, borra la diferencia, mientras que la “corpse” no haría desaparecer por completo el cuerpo y el corpus singular. Derrida hablará de la “corpse”: “[...] prefiero decir *corpse*, [...] porque incorpora en ella a la vez el cuerpo, el corpus, el cadáver y que, leído en francés, esta apelación, la *corpse*, parece feminizar el cuerpo, y convertirse en una alusión a la diferencia sexual, o al menos respetarla” (p. 139). Esa palabra se usará para describir el cadáver de la *Lección de anatomía*. En *La mort conjurée*, Kofman habla del cadáver refiriéndose al cuadro de Rembrandt. También especifica su sexo. Es el cadáver de un hombre. El referente de la *corpse* es ambiguo, se refiere a la filósofa, una alusión a lo que desaparece con la muerte, pero también se refiere al del cuadro. “Corpse” se pasea como un cuerpo extranjero en el corpus de Derrida. Esa sutil insistencia en la diferencia designa un lugar del cuerpo propio como si la muerte y el arte no la borrarán sino que la aumentarán. La “corpse” de cierta manera “vuelve lo intolerable tolerable”. “Corpse” incorpora “el cuerpo, el corpus, el cadáver” en ese orden; primero el cuerpo, luego el corpus y por último el cadáver estableciendo una contigüidad entre corpus y cadáver. La “corpse” anuda esa triple articulación y no es por lo tanto una

traducción de “cadáver” sino un desplazamiento para marcar un lugar indeterminado que no es el de la fascinación sino el de lo indigerible. Por lo que cada vez que se escribe “la corpse”, se señala una multiplicidad de lugares que no se colocan con respecto a la muerte en el mismo lugar y que socava la operación de la fascinación, ese escamoteo, ese trabajo de la muerte que torna el despojo del otro en nada. Hay que señalar por lo menos tres niveles de “la corpse” con respecto al trabajo de la imagen. Primeramente, el hecho de que toda imagen es cadavérica, ella es el resto de un objeto. Derrida comentando el trabajo de Louis Marin anota que el cadáver se vuelve imagen –no una imagen mimética– sino otra cosa y lo cita: “[...] este intercambio del cadáver y del lenguaje, la separación de este intercambio [...] la transfiguración ontológica del cuerpo imagen²¹. Representar el cadáver, lo irrepresentable, lo intolerable, no hace más que explicitar el duelo en el arte, el del signo y/o la imagen. Por lo tanto, a un segundo nivel, la pintura está constituida de despojos que vienen a sustituir el mundo, no a imitarlo pura y simplemente como en el arte clásico. La pintura ocupa un lugar sin lugar en el mundo, como el cadáver. El cadáver ocupa un lugar “que no está en ninguna parte”. Dice Blanchot: “¿Dónde está [el cadáver]? La presencia cadavérica establece una relación entre un aquí y ninguna parte”²². También podemos decirlo de la pintura. En tercer lugar, la muerte borra la diferencia sexual, la singularidad, el cadáver se convierte en cosa. “La corpse” en el corpus del texto de Derrida quisiera oponerse a esa borradura. Oponerse a este “este es mi cuerpo”, esa sustitución que ha sido la condición de la imagen. Ese cuerpo siempre ha sido el de un hombre. Derrida menciona el poco interés de Kofman por Heidegger. De pasada dice que “la corpse” requiere una cuarta categoría ligada al arte puesto que no es un *Dasein* vivo. El cadáver tiene que ver con el simulacro del arte. Por lo demás, *Sein und Zeit* tampoco se ocupa de la diferencia sexual. La diferencia de Kofman en cuanto al arte, y a su arte de reír pasa por esa “corpse”, esa manera discreta de no olvidar esa diferencia y el arte como doble. Entiéndase que este cuerpo-corpus, el de Kofman, no es igual: el enigma de la mujer habrá sido una de sus preguntas. *La question des femmes, une impasse pour les philosophes*²³ es el título de una entrevista publicada en 1992. Ver también *Baubô*²⁴, una lectura sobre la mujer en la obra de Nietzsche. A ese respecto, este trabajo debe ser leído con *Espolones*. Y dicho sea de paso destaquemos la impronta de la obra de Jacques Derrida en Sarah Kofman desde sus

21. Jacques Derrida, *Chaque fois unique la fin du monde*, p. 187.

22. Maurice Blanchot, *Las dos versiones de lo imaginario*, p. 245.

23. Entrevista con Joke J. Hermen, en *Les Cahiers du Griffi*, N° 46 (primavera), 1992.

24. “Baubô, Perversion théologique et fétichisme chez Nietzsche”, en *Nuova Corrente*, 68-9, (número spécial “Nietzsche”), p. 648-680.

primeros libros (inclusión de la problemática del don, de una teoría del injerto, del suplemento) colaboraciones como en *Economimesis des articulations* o libros dedicados a Derrida, *Lectures de Derrida*²⁵. La "corpse" inscribe por lo tanto una diferencia intraducible.

¿Existirá alguna relación entre la *corpse*, la diferencia sexual, y la anatomía de la fascinación? Derrida se refiere a Blanchot.

Peut-être la fascination a-t-elle d'ailleurs un rapport privilégié avec la *corpse*, avec la possibilité du cadavre d'une différence sexuelle, de la différence sexuelle comme cadavre. Il faudrait réinterroger de ce point de vue ce que Blanchot analyse sous le mots de "fascination", de "dépouille", de "présence cadavérique", de "ressemblance cadavérique" (dans *Les deux versions de l'imaginaire* (*L'espace littéraire*). (p. 140)

Quizá la fascinación tenga de hecho una relación privilegiada con la *corpse*, con la posibilidad del cadáver de una diferencia sexual, de la diferencia sexual como cadáver. Hay que volver a interrogar en esa perspectiva lo que Blanchot analiza con los nombres de "fascinación", de "despojo", de "presencia cadavérica", de "parecido cadavérico". (traducción mía)

Derrida relaciona la reflexión sobre la fascinación, al principio del *El espacio literario*, del cual Kofman toma prestada la cita que termina *La mort conjurée* con *Las dos versiones de lo imaginario*. Blanchot distingue dos versiones de lo imaginario. Una clásica: aquella en la que la imagen es un reflejo de la cosa, imita la cosa. El arte viene después del objeto y lo prolonga. Otra versión en la que se acepta que la imagen no es una prolongación del objeto, sino que lo sustituye, la imagen es el lugar sin lugar de la sustitución, de la muerte. El análisis sobre el cadáver y el parecido cadavérico explicita esa relación entre el mundo y la muerte. La imagen es el lugar de esa transformación. Podríamos decir que el cadáver nos convierte en imagen, es la imagen de nosotros mismos pero como cosa. Según Blanchot: "... quien acaba de morir está, ante todo, más cerca de la condición de cosa". También habla de ese "Alguien, imagen insostenible", el cadáver²⁶. Ahora bien Derrida se pregunta si la fascinación, ese momento de fulguración, no tiene una relación privilegiada con "la *corpse*", con "la posibilidad del cadáver de una diferencia sexual". Pienso que es sólo una posibilidad que "Sarah Kofman" de Jacques Derrida da a leer y que es el lugar de

25. Sarah Kofman, *Lectures de Derrida*, Galilée, coll. Débats, Paris, 1984.

26. Blanchot, p. 246.

un desplazamiento invertido: en vez de sólo el libro, también está “la corpse”, cuerpo, corpus, cadáver.

El objeto de arte, como la *corpse*, ocupa un lugar en el mundo de la materialidad, no es algo vivo aunque tampoco esté completamente desprovisto de vida; restos de un animismo, de esa omnipotencia de pensamiento dice Freud que ha sobrevivido en el arte. Esa omnipotencia de vida que se resguarda ahí produce tanto ominosidad como fascinación. ¿Por qué el objeto más lleno de vida, para la mirada de los conjurados en la lectura de Kofman, de ese lienzo sería justamente el libro? Todo parece suceder entre la fascinación que olvida lo ominoso de toda representación, que olvida que en toda representación regresa algo que debió haber permanecido en el pasado y la función de ocultación del arte y de la medicina que aseguran un cierto triunfo sobre la muerte:

La lección de esta *Lección de anatomía* no es la de un *memento mori*: no es la de un triunfo de la muerte sino de un triunfo sobre la muerte; esto [...] por lo especulativo que juega una función de ocultación. (Kofman, p. 151).

Al final, nos queda de Sarah Kofman, su fascinación por el arte y su interrogación sobre su función farmacéutica. Freud en *El malestar en la cultura* reconoce en la sublimación del arte una cierta superioridad, felices aquellos pocos, los artistas que pueden desplazar el malestar y la pulsión de muerte. Sarah Kofman aborda en *El nacimiento del arte* la concepción estética de Freud y demuestra la ruptura de éste con una concepción teológica del genio aunque no sin contradicción. ¿Pero en el fondo puede el arte vencer la muerte y/o la pulsión de muerte? Esta sería la pregunta que se desprende de Kofman. Una concepción “burguesa” del arte le habría asignando un lugar superior a ese hacer humano. ¿Y el arte opera esa sustitución? Hegel habla del fin de la función de la obra de arte, cuando la obra pierde su relación con el mundo sacro y pasa a convertirse en un objeto cualquiera en el mundo, su significación se torna indecisa. Hoy entramos en el circuito de la economía global y la producción del arte, de la filosofía, de la escritura en general tiene o que ser recuperable o crear sus propios márgenes de sobrevivencia. Mientras los fanatismos, las supersticiones, los delirios políticos de todo tipo aumentan. Entre el arte y la religión, ésta parece ser el lugar en el que se va a negar la muerte, no a trabajarla. ¿Qué función puede tener el arte hoy?

¿Por qué haber privilegiado este texto y el duelo en pintura? Sería “una astucia para conjurar la muerte a mi vez” y una protesta contra la muerte, dice Derrida (p. 151).

AHORA SÍ, CRÉAME, CREO EN LOS FANTASMAS

Antonio Tudela Sancho

París, 1998. Fines de octubre. Sesión de apertura del seminario más populoso de Jacques Derrida, en el anfiteatro de la École des Hautes Études en Sciences Sociales, justo al lado de los pabellones de la Alliance Française, azar éste muy a propósito del gran polígrafo errante, de modo que en una misma manzana del bulevar Raspail se concentraba dos tardes al mes, en jueves alternos, el mayor contingente cosmopolita de la vieja capital europea. Hay que imaginarse el hemicycle enorme de la École (muy semejante, por cierto, al que se puede ver al comienzo de *El testamento del Dr. Mabuse*, obra maestra de Fritz Lang que, a fin de cuentas, narra la historia de un difunto capaz de ejercer sobre los vivos un poder hipnótico a través de sus escritos), anfiteatro abarrotado de oyentes con edades, procedencias, intereses y lenguas muy diversas. Sigiloso, furtivo, entra Derrida, y la babel de murmullos tarda en apagarse un tiempo que le permite despojarse del abrigo y de su larga bufanda blanca, suerte de velo o talit *prêt-à-porter*, tiempo para ordenar sus papeles sobre la mesa, examinar los encerados y apagar su célebre pipa. Gesto este último importante, porque repetidos carteles con las inevitables prohibiciones “*Ne pas fumer*” o “*Defense de fumer*” recuerdan al respetable que ya no estamos en aquella época mítica de Sartre, o de Vincennes: cuando Deleuze llegaba eufórico, tomaba asiento entre sus múltiples huestes y encendía un cigarrillo, pistoletazo de salida que transformaba al minuto la atmósfera del aula en nube estimulante. Otra época, claro. Ahora, en octubre de 1998, Derrida apaga su pipa y da comienzo a su seminario sobre el perdón. Frente a él, ante la primera fila de bancos del anfiteatro, hay instalada una cámara: un reducido equipo se ocupa de filmar al filósofo en esta primera conferencia. Equipo y cámara no ocuparán de nuevo la escena en las restantes sesiones.

* * *

Posiblemente, Derrida sea el filósofo que ha mantenido con el cine un diálogo más propio, más original y –por otra parte– más contaminado, más ajeno o, por decirlo con otro tipo de aproximación, menos “filosófico”. A diferencia del citado Deleuze, en este ámbito un ejemplo privilegiado, Derrida mantuvo siempre una relación descentrada, distante, en o desde otro lugar, con el medio de masas por excelencia del siglo XX –por lo menos, hasta su desplazamiento por el espacio televisivo. Una relación, a fin de cuentas, fascinada, espectral, de “fascinación hipnótica” por los espectros. Relación que, en realidad, rodea al tiempo que teje la historia misma del cine: las historias que cuenta la pantalla parten a menudo de la fascinación por toda una memoria de los tiempos sin cine (como técnica, nunca como “sueño” –pues ya desde temprano estaba éste ahí, anticipándose al medio), al tiempo que dicha fascinación, puesta en la escena fantasmal de la pantalla, se ejerce como tal sobre artes en apariencia ajenas a ella: literatura, pintura, fotografía... Y filosofía, cómo no, por otra parte.

En principio, podríamos afirmar que si la mirada de Deleuze es deudora en gran medida de una vasta tradición de teóricos franceses del cinematógrafo, con basamentos que arraigarían en la aún más consolidada tradición crítica literaria, la mirada de Derrida mantiene anclajes permanentes en la “inocencia”, el “no saber”, la “ceguera” o la “incompetencia” profesional del espectador, matizando todos estos términos en el sentido de las declaraciones del propio filósofo precisamente a uno de los más señalados portavoces de la tradición gala a la que nos referimos, la revista *Cahiers du cinéma*:

Es una relación original y privilegiada con la imagen que conservo gracias al cine. Sé que existe en mí un tipo de emociones ligadas a las imágenes, que vienen de muy lejos. No cabe expresarla por medio de la cultura docta o filosófica. El cine sigue siendo para mí un gran goce oculto, secreto, ávido, glotón, y por lo tanto infantil. Es preciso que continúe así, y es sin duda esto lo que me entorpece un poco en nuestra conversación, ya que los *Cahiers* ocupan el lugar de la relación culta, teórica, con el cine¹.

Una relación con el cine (pero también, sobre todo, en general, con la imagen) “privilegiada y original”, la del propio Derrida, frente a otra relación “culta y teórica”, la de los *Cahiers* o, lo que viene a ser igual, la de la “cultura docta o filosófica”. Y una relación privilegiada, original,

1. Jacques Derrida, “El cine y sus fantasmas. Conversación con Jacques Derrida” (véase Bibliografía, al final), p. 97.

que no sólo permanecería en los *orígenes*, en la infancia argelina de un niño que, en plena postguerra, acude con frecuencia y sin mayor preocupación al cine, sino que además se conservaría con el paso del tiempo, quedaría ahí, permanecería *preservada*, "privilegiada y original", y no culta, filosófica ni teórica, gracias precisamente al cine.

Y bien, es el carácter "original" de esta mirada lo que nos lleva a afirmar la originalidad, en más de un sentido, del pensamiento que Derrida teje en torno al cine. Pensamiento que, por supuesto, tiene que ver con sus intereses filosóficos, pero que en absoluto cabe confundir con un desarrollo de orden filosófico en sí. Y ello porque la mirada cinematográfica de Derrida permanece "ingenua", en una dimensión que fue alguna vez esencial, constitutiva de la mirada abierta en la oscuridad de las viejas salas de cine y que hoy posiblemente se haya perdido por completo, toda vez que el consumidor de filmes ha sido irremisiblemente atrapado por las redes de la crítica más o menos compleja, más o menos erudita, más o menos especializada –y por ende en buena medida pretenciosa y pedante. Derrida decía ser "muy buen público", adicto sin prejuicios al cine de masas norteamericano, que veía aprovechando sus estancias en Nueva York y California, momentos en los que tenía la oportunidad y libertad necesarias para rescatar esa relación popular con el cine que se le antojaba indispensable. Momentos de vuelta al goce infantil preservado en el intervalo o paréntesis fuera del tiempo que viene a ser la sala de proyección, sin que esta faceta emocional y puramente evasiva resulte incompatible con la reflexión culta y elaborada, pero sin olvidar tampoco un hecho básico: ante la gran pantalla, la del período adulto tanto como la de la niñez, el filósofo halla cierta "liberación", cierta evasión del yo, de la identidad social o personalmente asumida; la emoción cinematográfica original se confunde con esa suerte de salida vital, temporal e intensa del tiempo extenso de la vida, con todas sus constricciones, apuestas y responsabilidades:

Ante la pantalla, como mirón invisible, se está autorizado a todas las proyecciones posibles, a todas las identificaciones, sin la menor sanción y sin el menor trabajo. He ahí quizá lo que me aporta el cine: una manera de liberarme de las prohibiciones y sobre todo de olvidar el trabajo. Sin duda, es también por ello que esta emoción cinematográfica no puede, para mí, tomar la forma de un saber, ni siquiera de una memoria efectiva. Ya que esta emoción pertenece a un registro totalmente diferente: no debe ser un trabajo, un saber, ni siquiera una memoria².

2. *Ídem*, p. 95.

Viaje de infancia fuera de la familia, fuera de El Biar, fuera de una doblemente periférica postguerra, viaje del estudiante incorporado a la Francia metropolitana, el cine resulta equiparable a “una droga, la diversión por excelencia, la evasión inculta, el derecho al salvajismo”³. De esto se trata cuando hablamos, siguiendo al filósofo, de una relación, de un contacto original, inculto o no mediado por una cultura que es en buena parte de cuño literario, anterior, ingenuo o inocente, en cualquier caso “sin gran discernimiento” o en cierto modo inconsciente, mejor: pre-consciente. Relación privilegiada que precisa de cierta virginidad ante la técnica, algo común en las primeras épocas del cinematógrafo y hoy –al margen la mirada infantil– probablemente imposible. Imposible o ausente cuando menos de la mirada del espectador común, trabajado por otra época que ha visto los *Cahiers*, los epígonos de la crítica, la teoría culta y el culto de los teóricos, la afición al *remake* y a todos los remedos del metalenguaje fílmico. Época de cine trabajado o de trabajos de cine, por paradójico que pueda esto sonar. Por eso, la relación de privilegio, originalidad e inocencia de Derrida posee la virtud de hablarnos de los “orígenes” históricos –por así decirlo– del llamado séptimo arte, cuya propia percepción no dejaba en dichos orígenes lugar a dudas, por más que pueda antojársenos programático –en el marco de un trabajo, teórico– lo que nunca tuvo tal intención. Así, vemos por ejemplo a un primerizo Charlie Chaplin, anterior incluso a su celebrado personaje *Charlot*, exclamar mudo por mediación de la blanca escritura rotulada sobre negro en uno de sus primeros cortometrajes, de título ciertamente significativo, *His Prehistoric Past* (uno de los treinta y cinco filmes que en 1914 realizó, ya como director además de guionista y actor, para la Keystone de Hollywood): “*Nothing is prohibited here except work*”... Prohibido trabajar: tal es la única regla que *aquí* impera. Todo está permitido en el cine, nada se prohíbe, excepto el trabajo. Al entrar en la sala, al entregarse a la oscuridad que posibilitará el toque mágico de la luz sobre la pantalla, es preciso olvidarlo todo, liberarse de las prohibiciones exteriores, dejar afuera los días y sus afanes.

* * *

Evidentemente, sólo tras la aparición de la película de Safaa Fathy *D'ailleurs Derrida* (2000), cayó uno en la cuenta de la finalidad de aquella cámara y aquel pequeño equipo que en 1998 filmaba la primera sesión del seminario de otoño en la EHESS. Se trataba del primero de los dos filmes que tienen a Derrida –el actor– como objeto y sujeto en marcha:

3. *Ibidem*.

de las dificultades que salieron al paso de Derrida en esta experiencia (y de las aún mayores que la directora encontró en él mismo) da buena cuenta un hermoso libro escrito a dúo: *Rodar las palabras*. Sin duda, las mismas dificultades se reproducirían tres años después en la filmación del segundo documental, que lleva por título *Derrida*, debido a Amy Ziering Kofman (ex-alumna del entonces septuagenario filósofo) y Kirby Dick: montaje de más de noventa horas de filmación –a lo largo de ocho años– realizada, según Kofman, en “el más puro estilo independiente” (esto es, casi sin dinero), filme quizá porque norteamericano de un ritmo muy distinto del de Fathy, y cuyo corte final se reservaría el propio Derrida: “Así que esto es lo que ustedes llaman *cinéma vérité*”, dice el filósofo, “Es todo falso. Yo no soy así”. Lejos de ambos filmes, la intervención de Derrida en el conocido *Ghost Dance*, de Ken McMullen (1983), a cuya célebre secuencia con Pascale Ogier pertenece la frase, por ella pronunciada, que sirve de título a estas líneas.

¿De verdad se puede creer en fantasmas? En realidad, el cine tuvo que ser inventado como respuesta a cierto deseo de relación con los fantasmas. De hecho, no se va al cine a otra cosa, ya que la relación original, “privilegiada”, popular, no es sino una relación de orden analítico. Y tal lectura, la del mundo de los fantasmas, la espectralidad o la huella, sería justo el punto de unión del cinematógrafo con los intereses –filosóficos– de Derrida, quien además ve en ello, en la ligazón del cine con el espectro, es decir, con lo que ni está vivo ni muerto, la posibilidad, tal vez única, de un “pensamiento” del cinematógrafo. Entendiendo como se debe tal posibilidad, porque lo cierto es que la historia del cine recoge en su seno al fantasma desde los comienzos, como atestiguan multitud de obras del género fantástico, de vampiros, de terror o las películas, pongamos por caso, de Hitchcock. A fin de cuentas, la técnica permite ya desde los primeros experimentos de Méliès con la sobre-impresión alzar cualquier ectoplasma sobre el plano vertical de la pantalla, por ceñirse a los espectros: en íntima relación con los mismos existe igualmente un inmenso género “psicológico” o “freudiano”, al que debemos tanto la popularización de muchos términos del psicoanálisis como su inevitable simplificación y tergiversación. Pero lo que resulta interesante en Derrida es que no considera esta “puesta en escena” del fantasma, y por extensión, del psicoanálisis, en la ya larga producción de filmes occidentales. Lo que no dejaría de tener su importancia, ya que a esta producción (desde el mago del *suspense* hasta Woody Allen) se nos suele remitir cuando de psicología, espectros y cine se trata. Para Derrida, lo que importa es algo muy distinto: es la *estructura espectral* que, de punta a punta, recorrería la imagen fílmica:

Todo espectador, durante una sesión, entra en comunicación con un trabajo del inconsciente que, por definición, puede compararse con el trabajo de la obsesión según Freud. Él lo llama la experiencia de lo que es “extrañamente familiar” (*unheimlich*)⁴.

“Trabajos” que no serían, evidentemente, los del exterior dinamitado durante el tiempo de una sesión –de cine o de psicoanálisis–, sino trabajo del inconsciente y trabajo de la obsesión, por traducir de algún modo, quizás el más convencional, el término francés *hantise*, extraído de esa familia extraña y tan cara a Derrida: *hanter*, *hanté(e)*, lo frecuentado, obsesivo, encantado o con fantasmas (como se dice, por ejemplo, de una cripta o un castillo), lo que vuelve de visita a menudo, lo indeterminado, extraño –en un sentido que incorpora, por qué no, su punto de *sinistro*–, *unheimlich*, que aparece una y otra vez, que reaparece o vuelve a aparecer, pues el espectro es el (re)aparecido (Marcellus: *What, has this thing appeared again tonight?*⁵), territorio del espectro, *the Ghost*, del aparecido, tanto como de la obsesión: un fantasma que ronda por la niebla tanto como ronda por la mente una idea (fija)⁶.

La sala de cine sería el lugar que privilegia esta relación con los espectros, el lugar de cruce de todas las experiencias espectrales posibles. Comenzando por la más elemental, y por ello mismo la menos evidente, en cierto modo: la del medio tecnológico que se inscribe en una época determinada, el siglo XX, y que atraviesa el tiempo de este arte dotándolo como a ningún otro de un carácter histórico, como ya lo viera Benjamin. Y desde ahí, desde la sala donde el nuevo dispositivo de la luz táctil convoca en su sesión a los espectros de todos y cada uno

4. *Ibidem*, p. 97.

5. William Shakespeare, *Hamlet*, ed. by G.R. Hibbard, Oxford, Oxford University Press, 1998, I, p. 144.

6. Como se verá, tendemos a la traducción (siempre insuficiente) de la *hantise*, del modo de habitar del espectro, por este bello término del romance: *ronda*. Que tiene en origen un claro sentido militar, como ese *asedio*, *asediar*, (rodear una posición, “estar” en ella sin “ocuparla”) propuesto en su día por José Miguel Alarcón y Cristina de Peretti en su traducción de Jacques Derrida, *Espectros de Marx* (Madrid, Trotta, 1995). La ronda era, señala Sebastián de Covarrubias en su *Tesoro de la lengua castellana o española*, ed. de Martín de Riquer (facsimil de la ed. de Horta, 1943), Barcelona, Alta Fulla, 1998, pp. 914-915, “El espacio que ay entre la parte interior del muro y de las casas de la ciudad o villa, *latine pomerium*. Díxose ronda, *quasi rotunda*, porque antiguamente todas las ciudades tenían sus muros en forma redonda [...] Ronda se toma algunas veces por los soldados que van rondando y asegurándose de lo que puede aver de inconveniente y perjuizio”. Espacio circular del fantasma, atormentado, encantado, inhabitado por los vivos, repleto de inquietud, asechanza y vigiliat (*vigiliat* se llamaba a los centinelas, soldados en vela, en ronda –“nocturna” sería pleonismo– cuidadosa y diligente). Sin olvidar el amplio abanico de acepciones actuales: desde la caza mayor de noche hasta los naipes, pasando por las rondas de negociaciones, las invitaciones a comer o beber, los cantos de la tuna y las fases de distintos deportes de competición.

de los espectadores, singulares di-vertidos en su sentido más propio: desviados, desplazados, llevados por varios lados; desde sus "trabajos" con sus propios repliegues, con su interior tocado por el proyectil de luz que les llega reflejado en esa suerte de espejo que es el exterior de la pantalla, el filme despliega a su vez otro plano de espectralidad: el de los personajes que rondan por la escena, fruto a menudo de las obsesiones que dominan a los cineastas, "injertos", diría Derrida, de historia, de memoria, de sombras que reclaman ser en duelo y en deuda incorporadas –reaparecer en nuevos cuerpos.

Con todas las paradojas que ello comporta. Porque claro, "En el cine se cree sin creer, pero este creer sin creer sigue siendo un creer"⁷: quedan, permanecen –y es preciso que así sea, habrá que preservar hasta el final esta relación original y privilegiada– los restos de un crédito, al modo en que los créditos al final de un filme nos recuerdan con su traducción de nombres propios, papeles y oficios, que hemos asistido a una fascinante mentira, es decir, a una ficción en la que hemos creído a pies juntillas (y esto al pie de la letra: sobre la misma baldosa que la butaca) durante el paréntesis fuera del tiempo, del espacio y del trabajo de una sesión (de cine). Experiencia sin precedentes históricos de la creencia, en el mundo. Sobre la pantalla, con o sin voz, en cualquiera de las modalidades del blanco y negro o del color, en cualquier lengua, jerga, versión o subtítulos, el espectador cree en las apariciones de la pantalla –a veces hasta la idolatría. Por eso, afirma Derrida, resulta tan particular la modalidad de la creencia intrínseca al cinematógrafo, que además está necesitada de un análisis nuevo, adecuado a la fenomenología de su técnica, sin parangón histórico: no hay que olvidar que "la dimensión espectral no es la de lo vivo ni la de lo muerto, ni la de la alucinación ni la de la percepción"⁸. Se trata de creer en lo que ronda. Incluso en la imagen de lo que ronda, en el fantasma del fantasma, ya que ésta será una de las modalidades espectrales que se conciten en las salas oscuras: Borges veía precisamente en esto una diferencia esencial del modelo de creencia del cine sobre el del teatro, una especie de vuelta de tuerca fantástica que iba más allá de un simple abandonarse –duermela de la percepción– a ese juego dramático del creer que el disfrazado que monologa sobre las tablas realmente es Hamlet y se encuentra en Elsinor, Dinamarca⁹.

7. Jacques Derrida, *op. cit.*, p. 98.

8. *Ídem*.

9. Jorge Luis Borges, "La Divina Comedia", en *Siete noches* (1980), *Obras completas*, Barcelona, Círculo de Lectores, 1992, Vol. IV, p. 106: "En el cinematógrafo es aún más curioso el procedimiento, porque estamos viendo no ya al disfrazado sino fotografías de disfrazados y sin embargo creemos en ellos mientras dura la proyección."

* * *

Lo que vuelve, el re-aparecido, queda aún lejos de poder ser asediado por la palabra, mucho menos por nuestras líneas. Retumba por otra parte, más allá de una línea inalcanzable, aquella interrogante lanzada al viento por Deleuze y Guattari, de tantas resonancias: “¿Qué suerte de extranjero hay en el filósofo, con su aire de volver del país de los muertos?”¹⁰

BIBLIOGRAFÍA DE JACQUES DERRIDA EN TORNO A LA IMAGEN:

- “Lecture” de Marie-Françoise Plissart, *Droits de regards*, París, Minuit, 1985.
- *Mémoires d'aveugle. L'autoportrait et autres ruines*, París, Éditions de la Réunion des musées nationaux, 1990.
- (Con Bernard Stiegler) *Échographies de la télévision. Entretiens filmés*, París, Galilée-INA, 1996. (Hay trad. al castellano de Horacio Pons: *Eco-grafías de la televisión. Entrevistas filmadas*, Buenos Aires, Eudeba, 1998).
- (Con Safaa Fathy) *Turner les mots. Au bord d'un film*, París, Galilée-Arte, 2000. (Hay trad. al castellano de Antonio Tudela Sancho, *Rodar las palabras. Al borde de un filme*, Madrid, Arena Libros, 2004).
- “Le cinéma et ses fantômes”, entrevistas realizadas por Antoine de Baecque y Thierry Jousse, transcritas y ordenadas por Stéphane Delorme para *Cahiers du cinéma*, n.º. 556, París, abril 2001. (Hay trad. al castellano de Antonio Tudela Sancho: “El cine y sus fantasmas. Conversación con Jacques Derrida”, en *Desobra*, n.º. 1, Madrid, primavera-verano 2002).

PELÍCULAS:

- *Ghost Dance*, de Ken McMullen (1983).
- *D'ailleurs Derrida*, de Safaa Fathy (2000).
- *Derrida*, de Amy Ziering Kofman y Kirby Dick (2003).

10 Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, París, Minuit, 1991, p. 67.

**EL “LUGAR” DE LA LETRA:
ESCRITURA Y TEXTO**

LECTURA Y ESCRITURA COMO METÁFORAS
INDECIDIBLES DE LA LEY DEL GÉNERO

Roberto Ferro

*Oui, oui, comme je t'approve, la littérature doit rester
"insupportable"*
Jacques Derrida

Derrida otorga un lugar privilegiado a los textos literarios, pero sus trabajos en ningún caso pertenecen al campo de la crítica literaria, las operaciones y desplazamientos que lleva a cabo escapan y trastornan esa práctica dominada, casi unánimemente, por una voluntad de legibilidad. De modo que esta idea de la lectura como desciframiento, como una actividad que supone atravesar las marcas o los significantes en dirección al sentido o a un significado, es puesta en cuestión y sometida a un corrimiento: Derrida considera que hay una instancia en la que leer consiste en experimentar la inaccesibilidad del sentido, que no hay sentido escondido detrás de los signos, que el concepto tradicional de lectura no resiste la experiencia del texto; en consecuencia, que lo que se lee es una cierta ilegibilidad que no es un límite exterior a lo legible, como si el lector se topara con una pared sino que es en la lectura donde la ilegibilidad surge como legible.

Por su parte el concepto de literatura aparece configurado por una trama de oposiciones que constituyen y clausuran su espacio: sentido literal/sentido figurado, ficción/realidad, verdadero/imaginario; pero, básicamente conduce a una determinación del campo de operaciones de las prácticas que la constituyen: la escritura y la lectura.

La teoría de los actos de habla instala una oposición que distingue las emisiones serias de las poco serias a las que constituye por exclusión como excepciones parasitarias, de las que la literatura es el caso paradigmático. Ya en este terreno, la problemática de la ficción, de la mimesis, del sentido figurado, del efecto retórico, queda circunscrita y relegada a un campo marginal, en el que el juego lúdico legaliza el exceso y las contradicciones irresponsables; es a partir de esa exclusión que es posible pensar la filosofía como depositaria de un lenguaje sin desvíos, sin suplementos peligrosos que amenacen la verdad unívoca del sentido

discursivo. La literatura, entonces, es el suplemento que autoriza la constitución de un discurso que se arroga, sostenido por la norma lingüística, la posibilidad de inscripción de la verdad.

En cambio, la desconstrucción opera las articulaciones de estas jerarquías y trastorna el lugar de la literatura; la lectura de Derrida de la teoría de los actos de habla invierte la oposición serio/poco serio, demostrando que las emisiones serias son casos especiales de las emisiones poco serias, en el mismo sentido, entonces, la literatura no aparece como un caso parasitario del lenguaje, sino que, por el contrario, se pueden considerar los otros discursos como casos de una archiliteratura, architextualidad o textualidad generalizada.

En "QUAL. CUAL.", conferencia pronunciada el 6 de setiembre de 1971 en la Universidad de John Hopkins, en ocasión del centésimo aniversario del nacimiento de Paul Valéry, recogida luego en *Márgenes...*, Derrida parte de la postura de Valéry: la filosofía, considerada en tanto que corpus de escritos, es objetivamente un género literario particular, no muy alejado de la poesía:

Se prescribe entonces una tarea: estudiar el texto filosófico en su estructura formal, en su organización retórica, en la especificidad y la diversidad de sus tipos textuales, en sus modelos de exposición y de producción -más allá de lo que se llamaba en otros tiempos los géneros-, en el espacio también de sus puestas en escena y en una sintaxis que no sea solamente la articulación de sus significados, de sus referencias al ser o a la verdad, sino la disposición de sus procedimientos y todo lo que se coloca en él. En suma, considerar la filosofía como "un género literario particular", que bebe de la reserva de una lengua, que dispone, fuerza o aparta un conjunto de recursos trópicos, más viejos que la filosofía. (*Márgenes de la filosofía*, pp. 333-334).

Trastornar, entonces el campo de legibilidad de la filosofía y leerla como género literario produce un corrimiento que exige una especificación. Derrida piensa el injerto como un modelo que imbrica las operaciones de inserción gráfica con las estrategias de deslizamiento y propagación de la mirada que lee; es decir, el injerto pertenece a la serie de las "archi" derridianas -archihuella, archiescritura-. En consecuencia, la diferencia entre las operaciones de escritura y las de lectura subsume una jerarquía; el injerto es la condición de posibilidad de la escritura y de la lectura, el injerto es la condición de posibilidad de todo texto.

Ahora bien, presentar la oposición filosofía/literatura se apoya en el significado de los términos como argumento específico para buscar el corrimiento y el desmontaje que ofrece el injerto de los viejos nombres, los paleonomios que arrastran la genealogía insistente que constituye el recorte que funda la posibilidad de oposición. Lo cual no significa aceptar que cada uno de los nombres designe un concepto que conteste a la pregunta “qué es”, tal cosa sería una claudicación ante el logocentrismo y una reinstalación del linaje de la metafísica de la presencia: para evitarla es preciso no renunciar a una actitud de reserva para con el sistema de la presencia, del origen, de la arqueología que diseñan el armazón en que se apoya la lógica de la definición.

Hay que oponer, en cambio, la economía abusiva de la *différance* que como una cuña lateral desestabiliza el arquitrabe analítico de las oposiciones de lo propio y lo impropio, los valores de propiedad, de monumento, de custodia y de sepultura. Ese trastorno del arquitrabe analítico diseña y viola las barreras de la economía restringida de lo conceptual, corre los pilares, expropia los lugares otorgados, los códigos impuestos, maltrata las líneas, deshace los márgenes.

Nos servimos, pues, de los términos filosofía/literatura para socavar la imposición, no como un punto de partida firme, sino más bien como la trama que inviste un discurso heterogéneo travestido por una homogeneidad que dispersa lo propio (que la desconstrucción desfonda) en regiones diversas regidas por operaciones que se reparten en matices diferenciales de una mismidad: economía semio-lingüística, restringidas y acotadas por parcelamientos institucionales.

El primer tabique que, desde esta perspectiva, hay que horadar es el que se impone como modelo de las particiones: la autoridad filosófica que subordina a sí misma las regiones del gran cuerpo enciclopédico, sojuzgando, catalogando la cuestión de lo propio como una especie ontológica. La architextualidad que deviene de la inversión y el corrimiento de la oposición filosofía/literatura informa y deforma en su movimiento oblicuo ese orden, lo dis-loca, atraviesa los tabiques, pervierte la disposición topológica del edificio metafísico.

Ese movimiento, que no se agota en la crítica discursiva, se despliega como una instancia inestable, correlativa y sincrónica con operaciones de injertos, de hibridaciones, de expropiaciones, de relevos, pasando hacia adentro y hacia afuera del código, bordando y/o bordeando sin límite regional en lo que es heterogéneo porque disloca la topología que rige la homogeneidad; no se agota porque también supone atender las imbricaciones múltiples de esa topología.

Hay en el intento de desconstrucción de la oposición filosofía/literatura múltiples posibilidades de recuperación y parálisis, pero hay dos que al hacer explícitas nos proponemos conjurar.

La primera tiene que ver con la configuración de un imaginario tramado en una proliferación de enunciados, que no nos animamos a situar como propios de una escuela, época o movimiento, ya que atraviesa, acompaña y refuerza la imposición logocéntrica: el lugar del literato como aquel que se hace fuerte en la exclusión, que profiere en soledad (a veces en el gesto bucólico, a veces en la bohemia romántica, a veces en la torre de marfil del decadentismo, a veces en la proclama del compromiso político frente al autoritarismo). El corrimiento de la oposición filosofía/literatura implica arrastrar en el gesto destructivo esas figuras sumisas y satélites, y no una lisonja al oropel de la "eterna libertad creadora de la literatura".

Y segunda, sin que el orden de la exposición implique un orden de valores, el corrimiento y desmontaje de la oposición filosofía/literatura deviene en movimientos de clausura que pueden ser sofocados o absorbidos por la retórica pedagógica tan proclive a la jibarización y a la recuperación logocéntrica.

Leer la filosofía como si se tratara de un discurso literario supone desconstruir la imposición jerárquica de la escritura sobre la lectura. El discurso filosófico injerta en la especificidad de las cuestiones el proyecto de eclipsarse a sí mismo frente al concepto que presenta, limitando toda lectura que se aparte de esa restricción.

La escritura filosófica se da a leer como homogénea, obliterando en la instancia de lectura las estrategias retóricas. La escritura filosófica trata la lectura desde una operación de recorte, la lectura será un brote bonsai, se debe leer sólo un sentido, la diversidad metafórica se elide, se corta. La lectura del discurso filosófico es una actividad suplementaria, una búsqueda de un único sentido verdadero que transporta la escritura.

El trastorno del campo de legibilidad de la filosofía tiene por consecuencia la abolición de la prioridad jerárquica de la escritura, como lo anterior, sobre la lectura, ejercicio de confirmación y acatamiento; leer la filosofía como texto literario es desconocer las restricciones impuestas para retener y asegurar el sentido único. Las tijeras de la filosofía hacen cortes bonsai en los brotes textuales figurados.

La escritura es el término relegado, subsumido en la oposición logocéntrica habla/escritura; pero a su turno integra otra oposición como término dominante: la buena escritura siempre fue comprendida. Comprendida como aquello mismo que debía ser comprendido en el

interior de una naturaleza o de una ley natural, creada o no, pero ante todo pensada en una presencia eterna. Esa escritura impone sólo un modo de lectura, recorta toda posibilidad de leer los sentidos textuales que trastornen la transmisión de la verdad unívoca. La escritura se presenta como portadora de una anterioridad, la lectura como una tarea derivada, exigida por el saber retenido en la letra. Las operaciones de intervención de la tarea deconstructiva no reconocen posiciones estables para los términos que soportan el edificio logocéntrico, mantener los viejos nombres significa desplegar la genealogía de los valores que representan, marcar ciertos lugares decisivos con una raspadura que permite leer lo que ordenaba el texto desde afuera.

La oposición filosofía-literatura se trastorna y desplaza, cuando es sometida al trabajo deconstructivo, no se convierte en una inversión simétrica que devenga en una nueva sumisión y, por lo tanto, una nueva imposición jerárquica, operación que restablecería el dominio logocéntrico; ni tampoco implica que la architextualidad sea un monismo en el que se eliminan todas las distinciones.

Se trata en cambio, de desmontar la oposición entre un discurso filosófico serio y un discurso literario marginal y parasitario que se constituye en el entramado de confabulaciones ficticias.

Conservar los viejos nombres: escritura/habla, filosofía/literatura, escritura/lectura, es mantener la articulación del injerto, la imbricación y la adherencia que permite la intervención efectiva en el campo histórico constituido.

En “La doble sesión”, recogida en *La diseminación*, Derrida hace converger en el injerto las operaciones gráficas y las derivas de la mirada como procesos de inserción y movimientos de proliferación:

Habría que explorar sistemáticamente lo que se da como simple unidad etimológica del injerto y de la *grafé* (del *grafion*: punzón para escribir), pero también la analogía entre las formas de injerto textual y los injertos denominados vegetales o, cada vez más, animales. No contentarse con un catálogo enciclopédico de los injertos (injerto de la yema de un árbol en otro, injerto por acercamiento, injerto por ramas o brotes, injerto en hendidura, injerto en coronas, injerto por yemas o en escudo, injerto a yema crecida o yema dormida, injertos en flauta, en silbato, en anillo, injerto sobre rodillas, etc.), sino elaborar un tratado sistemático del injerto textual. Entre otras cosas, nos ayudaría a comprender el funcionamiento de una nota al pie de página, por ejemplo, así como de un exergo, y en qué, para quien sabe leer, importan en ocasiones más

que el texto llamado principal o capital. Y cuando el título capital se convierte también en un injerto, no se tiene para elegir más que entre la presencia o la ausencia del título. (*La diseminación*, p. 306).

Un tratado del injerto textual puede ser pensado como un intento de dar cuenta de los modos inestables en que las fuerzas probables de reflexión y refracción de las instancias de lectura y escritura convergen y proliferan en las diferentes texturas discursivas.

Las texturas discursivas son producto de variantes de integración de combinaciones e inserciones. La lectura deconstructiva se desliza en la superficie rugosa de los textos, uno de sus gestos constitutivos es las diversas modalidades de los injertos que se van tramando en su textura.

La deconstrucción derridiana opera poniendo en cuestión el campo de legibilidad dominante, que es regido por el logocentrismo y la metafísica de la presencia; donde la estrategia deconstructiva revela una inserción, la marca de un brote, la mixtura de un hibridaje, antes se ha leído una superficie lisa homogénea, sin grietas. De modo que el doble movimiento contradictorio que constituye la lingüística de Saussure el suplemento peligroso de Rousseau, aparece como modelo de la heterogeneidad textual y de la imbricación de un injerto en el que convergen lógicas de argumentación que producen un corrimiento en la configuración logocéntrica tramados con articulaciones que confirman la tradición metafísica del logos.

La homogeneidad discursiva, entonces, se despliega en la lisura de la letra, una letra sin rugosidad, siempre legible y trasparente, que no ofrece a la mirada de la lectura ninguna vacilación, no prolifera, desaparece una vez que ha transmitido el sentido, es un mensajero efímero que tenazmente insiste en ser unívoco, no tiene variaciones, aparece y desaparece sin deslizamientos, está fijada definitivamente.

En "Tympan", recogido en *Márgenes...*, Derrida da a leer un texto que trama en cada página dos columnas de diferente ancho y tipografía, mientras la columna de la derecha es un texto de Derrida, "Crítica -la filosofía", el de la izquierda es una extensa cita de Michel Leiris instalada en los límites (bordes/márgenes/topes/balizas/cotas/mojones/hitos) gráficos de la filosofía, las columnas se injertan una en la otra, las ramificaciones se imbrican recíprocamente y la configuración diseña juegos de consonancias y reverberaciones. El significado de tímpano remite a la doble función de una membrana que divide y actúa de eco para transmitir las vibraciones del sonido, lugar de pasaje en el proceso de transmisión entre lo interno y lo externo, que ella constituye al escindir el espacio.

Además la columna de la derecha está escandida por frecuentes notas al pie de página en una tipografía diferente, y en la página 28 hay dos grabados del tímpano de Lafaye. Los múltiples injertos bordan una proliferación de puntos de fuga en los que la lectura y la escritura son instancias entre las que no se puede reconocer una prioridad original.

Derrida escribe el recorte, la cita, la injerta una vez leída, pero el texto de Leiris está articulado en la misma deriva: las huellas, las repeticiones, reenvían unas a otras en un juego de ecos, resonancias y desbordes que no reconoce principio ni fin, ya que prolifera y se disemina en la repetición de este texto escrito por Roberto Ferro que ha leído a Derrida que ha escrito una cita leída en un texto de Leiris, y en la mirada que ahora lee. A partir de que la trama textual desborda, sin someterlos a una homogeneidad indiferenciada, los trazos, las huellas dividiendo y multiplicando los efectos de sentido, todos los límites que aseguraban una completud se complican y revelan su insistencia metafísica.

El texto es una esceno-grafía, una puesta en escena de las huellas, las trazas, las estrías, de todas las modalidades posibles de una tipología del injerto; cada texto es un entramado con múltiples cabezas de lectura para otros textos, una deriva de convergencia de operaciones de desplazamiento y proliferación en las que no sólo desaparece el origen, el origen ni siquiera ha desaparecido: nunca ha quedado constituido. En el injerto textual, condición de posibilidad del texto, la lectura y la escritura tejen mutuamente un doble suplementario, vacilante e inestable; siempre inscriben una réplica más, un repliegue o un bordado más, bordando y bordeando el límite desde adentro y desde afuera, como el himen, como el tímpano.

En el cuento de Borges "Pierre Menard, autor del Quijote" se da a leer un modelo de repetición en abismo del injerto como lectura y/o como escritura.

El narrador escribe que leyó a Menard que escribe lo que leyó en Cervantes, y cada intervención deshace la trama de sentido, injertándola en pliegue que no reconoce la diferencia entre el ojo que lee la repetición de la marca y la mano que escribe y repite la marca.

La filosofía es una escritura que juega a desaparecer ante la mirada del lector, desaparecer sin residuo para mostrar la verdad, ese es el gesto que condena a la lectura, se escribe el mandato, pero se lo hace homogéneo, liso, se traviste la rugosidad, se elide sin aludir el injerto del mandato e instaura una jerarquía solidaria con la tradición logocéntrica.

El texto de Borges exhibe desaforadamente el cruce inestable de las superficies textuales que se traman y superponen, en las que los juegos de inserción de lecturas y escrituras se pliegan y repliegan incesantemente.

El texto literario no imprime junto a la letra la amenaza del filo de las tijeras del botánico, lo que no significa no reconocer los múltiples intentos de sofocación (las lecturas biografistas, las variantes de la hermenéutica, la crítica del reflejo, las sujeciones al psicoanálisis, etc.) de discursos que se solidarizan con la metafísica, sometiendo la escritura literaria al rigor de un sentido previo, de un querer decir que instalan en diferentes regiones del saber logocéntrico la voluntad de control.

Afirmamos que la marginalidad del discurso literario reside en esa gestualidad de su escritura, que da a leer la inestabilidad y la diseminación sin control del sentido.

La parodia, como otras formas intertextuales (la alusión, la cita, el pastiche, la imitación) despliega en el nivel de su estructura formal la articulación actuada del injerto: la incorporación de un texto parodiado, a modo de telón de fondo, en un texto parodiante, de una incrustación de lo leído en lo escrito y viceversa. El procedimiento bífido exhibe el injerto, los juegos de sentido se constituyen en la rugosidad, en la sinuosidad de la letra.

Los textos de Derrida dan a leer, exhiben en su escritura los juegos de inserción de múltiples discursos que se imbrican en la textualidad que se lee/escribe/escribe/lee y /o se escribe/lee/lee/escribe, en cadenas de proliferación sin clausura y que se abran a puntos de fuga indecibles.

Roberto Ferro

Buenos Aires, Coghlan, octubre de 2006.

VARIACIONES SOBRE LA LITERATURA:
LA INSCRIPCIÓN AUTOBIOGRÁFICA

Jorge Panesi

Sin dudas, una cierta fidelidad hay en Derrida por la literatura, lo que no significa que esta pasión, esta fe o convicción esté exenta de una distancia especulativa que busca explicarla, darle razones, reacomodarla según el derrotero del propio pensamiento, un pensamiento que se concibe como estrategias siempre variables sin destino prefijado, como un cálculo incesante ante lo incalculable, destino errático que llamó *destinerrancia*. En ese destino errático, la literatura no fue tanto una compañera privilegiada por su utilidad combativa que le habría aportado las armas destructoras necesarias para demoler el edificio metafísico (como han creído algunos críticos literarios demasiado ansiosos o ingenuos en su afán por abolir las fronteras entre literatura y filosofía), sino más bien una acompañante que, teniendo un destino no menos errático, hay que cuidar porque nos cuida desde una distancia de irregular proximidad. En primer lugar, porque como cualquier discurso, la literatura no está menos expuesta a la irradiación metafísica y ella misma es parte del edificio a deconstruir, y en segundo lugar, porque como irónicamente parece decir Derrida en “La ley del género”, “no mezclará los géneros”¹. No se mezclarán, quizá, porque el derrotero institucional es diferente, y porque sus adherencias con una lengua particular (algo que las hermana en sus consecuencias y en sus efectos) están por igual históricamente atadas, una a las instituciones filosóficas, y la otra a las literarias. No se mezclarán, pero no podrían dejar de mezclarse. No podrían dejar de acompañarse.

En esa historia de acompañamientos, Derrida reconoce un interés temprano por los diarios, autobiografías y confesiones en un contexto adolescente que lleva la impronta de Sartre (esto es, y en sus propias

1. Jacques Derrida, “La loi du genre” en *Glyph* 7, 1980, pp. 177-210: « Ne pas mêler les genres. Je ne mêlerai pas les genres. Je répète : ne pas mêler les genres. Je ne le ferai pas »

palabras, “un nuevo contacto entre la filosofía y la literatura” que Sartre permitió en el escenario de la posguerra francesa). Un interés que tardíamente –en 1992– se ha complicado, pero que persiste sin perder su carácter de enigma inicial:

Lo que me interesa aún hoy no puede llamarse estrictamente “literatura” o “filosofía... ¿cuál es su nombre? Autobiografía sea tal vez el nombre menos adecuado, porque me sigue pareciendo el más enigmático, el más abierto, incluso hoy”².

En la entrevista que dio a Derek Attridge y Geoffrey Bennington ese impulso adolescente por la autobiografía se describe como narcisista (y por lo tanto, paradójico, según la ley de lo “propio”): el deseo de autobiografía (de leerla, pero también de escribirla) es un “sello”, un repliegue de autoafectación que, sin embargo, no posee unidad alguna, ni completo cierre sobre sí. El impulso o el deseo autobiográfico es un “polílogo interno”, una conversación con muchas voces que en principio vocifera hacia un exterior más inmediato como rebeldía contra la odiada familia (significaba –dice Derrida– “familias, yo os odio”), pero que también se abre a una enciclopédica totalidad, porque es un *élan* de totalidad que se encuentra tanto en la filosofía como en la literatura. *Élan* o deseo de totalidad, que como la presencia o la voz –más allá de lo que una lectura superficial permitiría suponer–, juegan un papel motor en cuanto ha escrito, como por ejemplo, en *Envois*, la correspondencia amorosa y autobiográfica de *La carte postale*, en la que el deseo imposible y reiterado de una presencia eternamente postergada –y hasta diseminada– atormenta la escritura. Si el acontecimiento es la venida del otro, esta venida no tiene un único trayecto, pues el otro/la otra amados son, a su vez, otro “polígono interno” que envía trayectorias siempre disímiles, siempre diseminadas y no coincidentes. La autobiografía es deseo de totalidad, tanto como de auto-totalización imposible: esta es la paradoja que Derrida muestra insistentemente en sus textos autobiográficos, incitados, empujados a deconstruir todas las implicaciones, todos los espejismos y las trampas del prefijo “auto”. Lo que se cierra sobre sí, como una ilusión, se abre no a una totalidad, sino más bien a una miríada de trayectos y trayectorias, a una multiplicidad de *envíos* cuyo estado de perpetuo error, puede, como en su lectura de *La carta robada*³, no llegar a destino.

2. “Esa extraña institución llamada literatura” (entrevista con Derek Attridge y Geoffrey Bennington), en Derek Attridge (comp.), *Acts of Literature*. Jacques Derrida, New York y Londres, Routledge, 1992. Mi traducción.

3. “Le facteur de la vérité”, en *La carte postale de Socrate à Freud et au-delà*, París, Flammarion, 1980. Apareció por primera vez en *Poétique* 21, 1975.

Lo que Derrida retrospectivamente llama la "tentación enciclopédica" o la "avidez enciclopédica" de su adolescencia, es un rasgo que extiende tanto al género autobiográfico (las confesiones tienen el afán o la avidez de decirlo todo), como a la literatura o la filosofía:

"... el discurso filosófico es con frecuencia nada más que una formalización económica de esta avidez"⁴.

Insistentemente, "la inscripción autobiográfica" (como llamó al acontecimiento singular, a la firma singular que obra en el discurso literario y que es indisociable de su poder para formalizar cuestiones teóricas, históricas, lingüísticas y enciclopédicas⁵) termina por adherirse, por engramparse con pleno derecho teórico en muchas de las cuestiones, o en las mismas cuestiones filosóficas que Derrida ha abordado. Quizá sea *El monolingüismo del otro*, donde esa inscripción autobiográfica proyectada íntimamente sobre la candente cuestión (problema, desacuerdo incesante y cuestionamiento) de la lengua materna figure con mayor interpenetración, con mayor y pertinente resonancia mutua. La propiedad y la pertenencia respecto de una lengua que trazan la encrucijada de una paradoja ("no tengo más que una lengua y no es la mía"⁶), junto con el tema de lo propio expropiado que obra en la autobiografía, surgen indiscerniblemente del teatro colonial donde la herida de la exclusión lo ha marcado como si hubiese sido circuncidado por segunda o enésima vez, y también, y al mismo tiempo, de la especulación teórica que metafóricamente generaliza lo singularmente encarnado.

En la historia de interdicción y de exclusión argelina (escolar, legal, nacional, lingüística) que Derrida ha contado varias veces con una insistencia que atañe a la dimensión histórica y política del acontecimiento, existe un núcleo institucional que se refiere a la escuela, a la escolaridad colonial y que quizá sea el comienzo de una sensación incómoda que ha experimentado frente a las instituciones filosóficas francesas, una posición central, sin duda, pero regateada, admitida, pero insidiosamente silenciada, *murmurada*. Esta interior excentricidad institucional (permítaseme el juego de palabras), en la nacionalidad, en la escolaridad, y finalmente en las instituciones filosóficas parece dictar el mandato teórico temprano de deconstruir, más allá del texto, el entramado insti-

4. En Derek Attridge, *Op.Cit.*

5. En Derek Attridge, *Op.Cit.*

6. *Le monolingüisme de l'autre ou la prothèse d'origine*, París, Éditions Galilée, 1996. Cito por la traducción castellana, *El monolingüismo del otro*, Buenos Aires, Manantial, 1997, pág. 14.

tucional, y parece guiar también su acción fundadora respecto de esas mismas instituciones⁷.

El interés por la historia de las instituciones filosóficas en la que se juega una parte importante de la tarea deconstructiva tiene un interés paralelo: pensar la singularidad institucional de la literatura. Si el destiempo de su tesis doctoral le hace discriminar y excluir ante la ley académica las obras más "literarias" que presenta ante el tribunal (entre ellas *Glas*⁸), el recuento de su historia académica frente al tribunal hace reaparecer el fantasma de una primera tesis nunca concluida, "La idealidad del objeto literario". La omisión de los textos más literarios o transgresores se compensa con la confesión pública, con la inscripción autobiográfica de un interés por la literatura:

Mi interés más constante, diría que anterior incluso al interés filosófico, si es posible, iba hacia la literatura, hacia la escritura llamada literatura⁹.

La matriz de la tesis inconclusa está en sus trabajos sobre la fenomenología (*El origen de la geometría*) que –dice Derrida– "*no han dejado de organizar las investigaciones que emprendí más adelante en torno a corpora filosóficos, literarios, incluso no-discursivos...*"¹⁰. En efecto: el rigor de sus lecturas y el rigor en general al que suele aludir cuando se refiere a los protocolos necesarios para tratar con textos y contextos tiene como modelo a Husserl, por lo tanto, no nos debe extrañar que reivindique un vocabulario fenomenológico para una lectura deconstructiva de la literatura, en particular el concepto de "objeto intencional", pero haciendo depender la intencionalidad de la convención y la institucionalidad:

Esto no quiere decir que sea meramente proyectivo o subjetivo, el capricho de un lector. El carácter literario de un texto está inscripto en el aspecto de objeto intencional, en su estructura noemática, y no solamente en el aspecto sub-

7. La creación junto con otros filósofos del Groupe de Recherches sur L'Enseignement Philosophique (GREPH). A esta actividad "combativa" se refiere en la defensa de tesis. Cfr. "El tiempo de una tesis: puntuaciones", *Anthropos* 93, 1989, pág. 25 (traducción de Patricio Peñalver).

8. "... tras las tres obras publicadas en 1972 he seguido practicando la misma problemática, la misma matriz abierta [...] en dirección a configuraciones textuales cada vez menos lineares, a formas lógicas y tópicas, incluso tipográficas más arriesgadas, cruce de corpora, mezcla de géneros o modos, *Wechsel der Töne*, sátira, tergiversación, injerto, hasta el punto de que todavía hoy, aun cuando están publicados desde hace años, no he osado, no he considerado oportuno inscribirlos aquí entre los trabajos a defender como doctorado. Esto afecta también a *Glas*..." En "El tiempo de una tesis: puntuaciones", *cit.*, pág. 24.

9. "El tiempo de una tesis: puntuaciones", *cit.*, pág. 21.

10. "El tiempo de una tesis: puntuaciones", *cit.*, pág. 22.

jetivo del acto noético. Existen “en” el texto elementos que reclaman una lectura literaria y recuerdan la convención, la institución o la historia de la literatura. Esta estructura *noemática* está incluida (como “no real” en los términos de Husserl) en la subjetividad, pero una subjetividad que no es empírica y que está ligada con una comunidad intersubjetiva y trascendental. Creo que este tipo de lenguaje fenomenológico es necesario, incluso si la literatura pone en crisis hasta cierto punto a la fenomenología, y hasta el mismo concepto de institución o de convención, social en todo caso¹¹.

¿En que consiste la dimensión institucional de la literatura? En *Pasiones*, Derrida ata su poder singular, único, de “decirlo todo” (en esto es fiel a sus primeras intuiciones adolescentes¹²) a la democracia (“no hay literatura sin democracia, ni democracia sin literatura”). Lo que equivale a decir que es una institución nueva de Occidente, una institución europea, cuya compleja y particular historia no es exportable hacia los textos de la antigüedad, ni tampoco a una ubicua universalidad. El “decirlo todo” de su *free speech* democrático tiene un precio: la irreductible ficcionalidad de esta institución *sui generis*, por la cual todo lo que dice es, como un resto, literatura. Pero la historia que la ata a la democracia (recordemos que la democracia, para Derrida, está *por venir*) le otorga la posibilidad (la literatura es nada más que posibilidad) de decir no sólo más allá de la pena, la censura o el castigo, sino de decir lo que todavía no tiene porvenir, lo inauditamente nuevo, lo radicalmente otro, lo que carece de palabra y de lenguaje. Por eso Derrida une la literatura con el secreto y con la responsabilidad sin límites, sin ataduras ni fronteras. Es la irrestricta o hiperbólica responsabilidad de la literatura que nace, paradójicamente, de su irresponsabilidad, de su posible no responder, no sólo ante los poderes que le exigen la responsable respuesta (y este es uno de los rasgos políticos más deseables de su relación con la democracia), sino también ante el secreto (que no es el misticismo de lo escondido, lo sustraído, lo desviado, lo no develado). Se trata, según Derrida, “del secreto *ejemplar de la literatura*”: “una posibilidad de decirlo todo sin tocar el secreto”, de dejarlo tal cual, es decir, como lo siempre radicalmente otro, lo que siempre está en la inminencia de un por venir¹³.

11. Derek Attridge, *Acts of Literature*, Op.Cit., pág. 44. Mi traducción.

12. “La literatura me parecía (en la adolescencia), de una manera confusa, la institución que nos permite decirlo todo (tout dire) de cualquier modo”, en Derek Attridge, *Acts of Literature*, Op.Cit.

13. “Hay en la literatura, en el secreto *ejemplar de la literatura*, una posibilidad de decirlo todo sin tocar el secreto. Cuando todas las hipótesis están permitidas, sin fondo e infinitamente, acerca del sentido de un texto, o acerca de las intenciones finales de un autor cuya persona no está ni más ni menos representada que no representada por un personaje o por un narrador, por una frase poética o ficcional que se desgaja de su fuente presunta y permanece así *en secreto*,

La apertura combinatoria que Derrida le imprime al género “autobiografía” le permite, reinventándolo, suspender las certezas ingenuas de quien lee (en *Circonfessions* las demostraciones “teológicas” o teóricas de Bennington, el otro que predica y solidifica desde arriba de la página). Sorprenderlo, desbaratarlo, pero –como en la literatura– sin tocar el secreto, porque el yo de la autobiografía nunca será la certeza de una identidad o la continuidad fantasmática que se reconoce en la filiación o en la sangre, sino el núcleo móvil de una ceguera constitutiva que se traslada al ritmo de cuanto se escribe. Tal vez, en el mismo movimiento de autoafectación que quiere dar cuenta de lo propio, se cuele lo otro, el otro, a quien verdaderamente la autobiografía llama, incita, solicita. En la autobiografía lo otro actúa ineluctable, certero y eficaz, pero sin nombre, no tiene nombre, aunque podría llamársele, invocársele con el nombre de muerte. La teoría derridiana de la escritura la nombra “tanatografía”, y con un giro de complicación, auto-hetero-tanato-grafía. Nomenclatura que no se confunde jamás con eso mismo que roe por dentro la autobiografía.

En este sentido, decir que Jacques Derrida, como ningún otro, ha sido un filósofo mortuorio, es quizá demasiado brutal, y quizá también, inexacto. Es el filósofo de nuestra época que mejor ha sabido tejer con ese hilo de luto un entramado entre la vida y entre la muerte, la muerte propia y la de los otros. Es el filósofo del duelo –y esto es más exacto–: en el duelo se canta (no hay otra palabra y es la que él usa) desde la vida, por la vida y más allá de ella, por el porvenir. En *Feu la cendre* cita en español la ceniza de un verso de Quevedo (“polvo serán, mas polvo enamorado...”¹⁴): ese es el tono –me parece– de cuanto ha escrito de autobiográfico (y no ha sido poco), un tono de canto¹⁵, es decir, de cercanía con las plegarias (con las plegarias y las lágrimas de *Circonfessions*), que siempre son una incitación a que algo advenga, el indicio incierto, no sabido, de un acontecimiento.

A ese no saber y a lo imprevisible (tópicos que la filosofía sólo acepta con desconcierto), Derrida los acechó desde múltiples ángulos, uno de los cuales ha sido el de la risa: “Me divierto mucho, me habré divertido

cuando ya no hay siquiera un sentido a decidir sobre un secreto cubierto tras la superficie de una manifestación textual (y es esta la situación que yo llamo texto o huella); cuando se trata del llamado de ese secreto que, sin embargo, remite al otro o a otra cosa; cuando es eso mismo lo que mantiene nuestra pasión en suspenso y nos retiene en el otro, entonces el secreto nos apasiona. Inclusive si el secreto no es secreto, incluso si nunca hubo un secreto, un solo secreto. Ni uno”. En *Passions*, París, Galilée, 1993, mi traducción.

14. Jacques Derrida, *Feu la cendre*, París, Editions des femmes, 1987, pág. 59.

15. «Je crois vraiment que je chante quelqu’un qui est mort et que je n’ai pas connu. J’ai ainsi perdu ma vie à écrire pour donner une chance à ce chant». «Envois», en *La carte postale*, cit., pág. 156. Y en *Voiles*, París, Galilée, 1998, pág. 79: «Je voudrais chanter la douceur très seule de mon tallith, la douceur plus douce que la douceur...»

mucho" –dice en *Circonfessions*¹⁶, revelando un placer sin el cual el trabajo de la deconstrucción sería solamente penoso. Pero el trabajo, todo trabajo, según leemos en *Envois*¹⁷ es un trabajo de duelo, con lo que, sin contradicción, Derrida puede también figurarse irónicamente a sí mismo como escatológico: "*Siempre he sido escatológico [...] hasta el extremo, soy el último de los escatologistas*"¹⁸.

En *Parages* (el libro dedicado a los textos de Blanchot) leemos que la literatura es ejemplar en su relación con lo inaccesible, otro nombre para el secreto innominado. Pero, de igual modo y en el mismo plano, la literatura se liga, como todo trabajo de escritura o de inscripción, con la muerte.

Lo inaccesible, lo imposible incita como un texto cifrado, y si la autobiografía experimenta con todas las formas escriturarias en una especie de apertura casi sin bordes y sin dejar de acariciar la muerte ("*Tengo ganas de matarme*" –dice en *Circonfessions*); paralelamente Derrida, y tal vez sin proponérselo, ha despertado un género cuyas leyes retóricas no viola en lo más mínimo, el discurso fúnebre. Por eso aceptó la propuesta de publicar en inglés y francés una recopilación de estos discursos suyos que, sin renunciar a la grave ceremonia ni a su ancestral retórica, los convierte en lo más íntimo de lo íntimo, yuxtapuesto a la ceremonia más pública, la más expuesta. Pensamiento al borde de la muerte, compendio de cuanto ha pensado y renovado ante cada particular adiós, el discurso fúnebre, del cual es el último y anacrónico de los cultores, debe ser leído como otra forma de la inscripción autobiográfica, como otro trazo de un autorretrato cuyo secreto proviene de la muerte del otro: "*La muerte proclama cada vez –escribe en el prólogo– el final del mundo en su totalidad, el final de todo mundo posible, y cada vez el final del mundo como totalidad única, por lo tanto irremplazable y por lo tanto infinita*"¹⁹.

Escatológico, sí, el pensamiento de Derrida es el pensamiento de lo último, tanto, y por eso mismo, como lo es de aquello innominado que vendrá después de cada último. Es lo que le permite, con mayor dere-

16. Geoffrey Benington y Jacques Derrida, *Circonfessions*, París, Seuil, 1992. Cito por la traducción española: Jacques Derrida, Madrid, Cátedra, 1994, pág. 160.

17. Jacques Derrida, "Envois", en *La carte postale. De Socrate à Freud et au de-là*, París, Flammarion, 1980, pág. 132. Y en *Chaque fois unique, la fin du monde (présenté par Pascale-Anne Brandt et Michael Naas)*, Éditions Galilée, 2003. Cito por la traducción española, *Cada vez única, el fin del mundo*, Valencia, Pretextos, 2005, pág. 153: "Todo trabajo es también un proceso de duelo. Todo trabajo en general trabaja en el duelo".

18. Jacques Derrida, *Circonfessions*, cit., pág. 97.

19. Jacques Derrida, *Chaque fois unique, la fin du monde (présenté par Pascale-Anne Brandt et Michael Naas)*, Éditions Galilée, 2003. Cito por la traducción española, *Cada vez única, el fin del mundo*, Valencia, Pretextos, 2005, pág. 11 (subraya Jacques Derrida).

cho, ser un pensador afirmativo, el pensador del *sí*, y leer *La folie du jour* de Blanchot, y a Blanchot mismo, como un exaltador de la vida²⁰.

Así como la autobiografía traza siempre la relación con la propia muerte, la literatura en su nacimiento institucional moderno, tal como lo describe Derrida, cuenta la muerte de la literatura misma²¹. En *Envois* es donde Derrida le gusta pintarse como el último filósofo que ha mantenido una correspondencia en el sentido tradicional y convencional con el que lo entendemos (ligada al papel y al correo), también constata el término de una época en la que primaron cierto tipo de *envíos*, el fin de toda una época postal que va desde Platón-Sócrates hasta Heidegger y Freud. En esta otra época, en cuyo pórtico estamos, la llamada “muerte de la literatura” (en rigor una posibilidad inscripta y acariciada *ab initio* en su propio discurso) parece destinada a una transformación que, al menos, hará morir nuestra concepción institucional de lo que llamamos literatura:

El fin de una época postal es sin duda también el fin de la literatura²².

La muerte o la transformación radical de la literatura bajo otra etapa de la telecomunicación, hay que recordarlo, es un avatar más, aunque decisivo, de la comunicación, pues en la teoría de Derrida toda comunicación es ya una tele-comunicación. En este sentido, no hay pesimismo alguno en su obra, porque en las estrategias de pensamiento que utilizó hay dos que permiten considerar de otro modo absolutamente distinto lo que apenas se deja ver como el futuro: la consideración del animal o lo animal, y el pensamiento de la máquina, lo maquínico, en obra más allá de la máquina misma, como por ejemplo, en el texto y en la auto-deconstrucción del texto, pero también más allá de él (“*máquinas hay en todas partes, y sobre todo en el lenguaje*”²³ –le responde a Élisabeth Roudinesco).

En *Papier machine*²⁴, donde emprende una relectura de Rousseau junto a una relectura de Paul de Man (otra vez las *Confesiones*, otra vez

20. En “Survivre”, *Parages*, París, Éditions Galilée, 1986. Y en *Cada vez única, el fin del mundo*, cit., pág. 280: “... más allá de todo lo que una lectura precipitada nos haría creer [...] Maurice Blanchot sólo amó y sólo afirmó la vida y el vivir, y la luz de todo lo que se manifestaba”.

21. “La literatura es una invención muy joven que inmediatamente, por sí misma, fue amenazada de muerte. Se piensa, piensa su propia posibilidad, repite su nacimiento desde su fin, desde una finitud que no está delante de ella sino en ella, como su recurso y su espectro esencial. Sin duda, Blanchot es quien, cerca de nosotros, dio el mayor rigor tanto al pensamiento como a la posibilidad de esa experiencia inaudita”, en Jacques Derrida-Élisabeth Roudinesco, *De quoi demain...*, París, Librairie Arthème Fayard et Éditions Galilée, 2001. Cito por la traducción castellana, y *mañana qué...*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2003, pág. 142.

22. Jacques Derrida, “Envois”, en *La carte postale. De Socrate à Freud et au de-là*, París, Flammarion, 1980, pág. 114.

23. Jacques Derrida, *De quoi demain...*, op. cit., pág. 59.

24. Jacques Derrida, « Le ruban de machine à écrire », en *Papier machine*, París, Éditions Galilée, 2003.

la autobiografía), atisba lo inaudito de unir el acontecimiento, el pensar del acontecimiento, con un pensar la máquina: “Yo definiría la máquina como un dispositivo de cálculo y de repetición”²⁵. Pensar la máquina donde no pensamos que esté, nos permitiría como a él, concebir la historia de la literatura también como compuesta, en parte, por automatismos y repeticiones²⁶.

Si el texto es, como afirmó reiteradamente, “una máquina lectora”²⁷, cabría preguntar qué tipo de lector espera quien inscribe su autobiografía, quien ha ensayado y desbaratado el género autobiográfico. Ni más ni menos que una especie de “lector total”. En todo caso, el lector que se desprecia o la lectura que se desprecia es la del lector impaciente, el que resume para establecer las “posiciones” manifiestas de su autor, el que lee desde algún marco que no se revisa a sí mismo en la lectura, el que lee desde afuera siguiendo un patrón prefijado sin internarse en las laberínticas tramas del texto, el que busca la identidad a todo precio, la homogeneidad y la hegemonía. Para el caso del lector de autobiografías, es el que crédulamente espera leer el relato de una vida o saber la verdad de una vida, conocer su secreto. Lo que apaciguaría a tal lector de confesiones o autobiografías es “una divulgación decidible, porque los simulacros los vuelven locos”²⁸. Se trata en *Envois* de no escamotearle al lector la experiencia de enloquecimiento que supone esta categoría de “indecidible” que vacila entre la experiencia, la realidad, la verdad, la retórica, la literatura (la buena y la mala), el disimulo y la ficción. Que en rigor actúan en cualquier autobiografía, pero que en Derrida se ponen en abismo hasta la exasperación.

En *Circonfessions* se imagina un lector total con la forma de una mirada telescópica, una especie de mirada de Dios, una mirada lectora que también produce miedo. Como la tarea lectora de la deconstrucción es infinita, semejante mirada es también un postulado necesario. Ese deseo de lectura total insiste: son los “si tuviera tiempo”, los “esto exigiría un desarrollo más extenso”, esparcidos por casi todos sus textos, que abren y abandonan a la vez el hilo de una lectura posible, y que muestran la tendencia y la posibilidad de leerlo todo como una red virtual de correspondencias cuya actualización es, por definición –y como diría él– posible-imposible. Pero si esa divina mirada total existiese, sería ca-

25. Jacques Derrida, *De quoi demain...*, op. cit., pág. 59.

26. Jacques Derrida, *De quoi demain...*, op. cit., pág. 67: « Siempre hubo fenómenos de reproducción, de articulación entre la máquina y lo viviente. La historia de la literatura [...] está constituida por ese tipo de cosas, por funciones casi maquinales y automáticas, siempre en el límite del plagio (noción tan oscura y problemática como la del clon) ».

27. Por ejemplo en “Survivre”, *Parages*, op. cit., pág. 152: “Chaque texte est une machine à multiples têtes lectrices pour d’autres textes»

28. “Envois”, op. cit., pág. 221.

paz de leer lo más secreto de lo secreto, volvería absolutamente público lo que constituye el corazón de la literatura, y la anularía como tal, le quitaría su relación con el secreto. Retrospectivamente, sin embargo, Joyce se le aparece como ese lector total que previó desde una babel de lenguas y traducciones los trayectos de la escritura moderna: "*Joyce, ese que nos leyó y el que nos pilló a todos*"

El lector deseado por Derrida lee la filigrana del texto, la tela virtual e histórica que forma la *lettre*, teje una red que no sólo es de sentido, sino de resonancias. El lector total de Derrida lee con el cuerpo, con unas ansias desmesuradas, con una avidez de apropiación caníbal: "*el texto leído no basta, hay que comerlo, chuparlo*"²⁹, y también lee como el adolescente argelino, desde un incierto saber, el de las lágrimas.

En las antípodas de ese lector, está el mal lector, el apresurado, el que jamás en su precipitación vuelve atrás, el que no relea. "*Citar no es leer*", dice Derrida en *Un vers à soie*. La lectura paciente, rigurosa, con todo el rigor y el deber micrológico debe respetar el cuerpo de lo que lee, no debe amputarlo, herirlo o desgarrarlo; a ese cuerpo se le debe respeto, hay que desatarlo, como si tuviera hilos de retención que lo anudaran; Derrida recuerda en *Envois* el *epistolen luein*³⁰: desligar los cordones que pliegan una carta, seguirlos en el movimiento mismo que lo desata sin rasgar, sin herir, sin anular ni nulificar su cuerpo, y menos aún analizarlo. La lectura que Derrida reclama no es una lectura impiadosa.

Esta exigencia de lectura, esta solicitud de una labor extenuante, sin resquicios, desgrana en sus textos una serie de protestas y de quejas hacia los doctos lectores que no lo han leído, que no han emprendido el trabajo de leerlo. Son muchos, pero bastaría citar a Habermas o a Searle.

Se trate de autobiografías, literatura o filosofía, quien escribe testimonio en lo que lee y escribe una relación intransferible con la lengua. Que en el caso de Derrida no es la apacible morada heideggeriana, sino un hábitat atravesado por la intemperie y asentado en el abismo. El mal lector parece tener una relación cómoda con la lengua, cree poder cuantificarla u objetivarla, lee desde esta sensata convicción. A Derrida, en cambio, la lengua le provoca toda clase de insensateces, encrucijadas imaginarias, protestas, celos y amores. Con la lengua se mantiene una especie de teatro insensato, sin lógica, disparatado, sustraído a todo cálculo: no se cuantifica ni se objetiva, no se fabrica con ella ningún metalenguaje. En ese teatro ilusorio del escriba y su lengua, se imaginan

29. *Circonfessions*, op. cit.

30. "*Envois*", op. cit., p. 178.

relaciones de propiedad y apropiación imposibles. Hay una sola, y hay que hacerla cantar, como si fuera una puta (la puta es de todos, pero el canto que profiera será la obra de uno solo): “la puta que hay que hacer cantar”, exclama en *Envois*.

El propietario desposeído por aquella que ama (“la lengua nos envenena el más secreto de nuestros secretos”³¹) sueña con inventar una lengua nueva, una nueva sintaxis, para no deberle nada a la “bienamada”, pero la deuda es imborrable tanto como desatinada:

ella nos debe todo, la lengua francesa, ella a quien nosotros debemos aún más³²...

La relación con la lengua forma una lógica absurda. El que lee o el que escribe siente que se ha vuelto loca: “*Siempre sospeché –dice en *El monolingüismo del otro– que la ley, como la lengua, estaba loca, o en todo caso, que era el único lugar y la primera condición de la locura*”³³. La lengua se ha vuelto loca porque se sustrae a toda lógica. La principal locura consistiría entonces en la segregación de una lengua totalmente nueva, una lengua del sí mismo como insensato secreto absoluto. Pero la imaginación de una lengua propia no deja de acechar, aun si el intento es desmesurado. Algo que Derrida atisba en los otros escritores: firmar la lengua en su totalidad con la marca de quien escribe, tal como lee en la poesía de Francis Ponge³⁴, o la construcción de una babel translingüística, como en Joyce, o la contrafirma de toda la lengua alemana que descubre en Paul Celan³⁵, quien a modo de una circuncisión le deja una cicatriz, una marca, una herida, y permite con ello que algo totalmente nuevo le advenga al alemán, como si tradujese al alemán dentro del alemán. La contrafirma sería una forma ejemplar de lectura, porque respeta el cuerpo de la lengua, el cuerpo del texto, haciéndole llegar, al mismo tiempo, algo totalmente otro, que apacigua también la desmesura de quien marca así el texto o la lengua sin ningún tipo de apropiación.*

La relación con la lengua, la soledad de quien lee o escribe frente a esa lengua, traza un modo inusitado de responsabilidad que la literatura complejiza y amplifica. Es, como muestra Derrida en *Donner la mort*³⁶,

31. “Envois”, *op. cit.*, pág. 240.

32. Hélène Cixous-Jacques Derrida, *Savoirs*, París, Editions Galilée, 1998, pág.

33. Jacques Derrida, *op. cit.*, pág. 22.

34. Jacques Derrida, *Signéponge*, París, Seuil, 1988.

35. Jacques Derrida, « La lengua no pertenece », en *Diario de poesía*, n°58, primavera de 2001. Es un reportaje de Évelyne Grossman publicado en *Europe*, a. 79, n° 861-862, enero-febrero 2001.

36. Jacques Derrida, *Donner la mort*, Éditions Galilée, París, 1999, y también en *L'Étique du don. Jacques Derrida et la pensée du don*, París, Métailié-Transition, 1992.

la lengua ajena e inhumana que habla Abraham a solas y en secreto con su Dios, pero es la lengua de Bartleby, que también habla en una lengua extraña, inhumana, la lengua de su propio sacrificio.

¿Y que hay de la autobiografía en todo este teatro fantasmagórico, en todos esos *velos*? Se me ocurre que Derrida ha respondido a la pregunta cuando lee y responde a *Voiles*, el texto de Hélène Cixous. Su texto se llama *Un ver à soie*³⁷. Esto es: “un gusano de seda”, pero también “hacia sí”, “hacia sí mismo”, y “verso de seda”. De esta respuesta me interesa el final, la inscripción autobiográfica, que es extrañamente para alguien que ha declarado su imposibilidad de narrar, una narración. Jacques, el niño argelino, ha cultivado gusanos de seda en una caja de zapatos. El gusano que fascina al niño teje con su cuerpo, segrega con su cuerpo la substancia textil que lo hará ir hacia sí, encerrarse en ese tejido blanco y esconderse de sí mismo. Segrega a partir de sí, hacia el afuera, lo que habrá de encerrarlo. Encierro temporario, secreto hasta la re conversión de sí, hasta el renacimiento que es la muerte de sí y la transformación en un afuera. Derrida no nos dice mucho sobre ese tejido caído, sobre ese incesante, laborioso capullo que cae. Más allá del secreto, lo que nos interesa es esa substancia textil, ese texto convertido en imposible propiedad de los otros, porque es un velo, y porque nada habría más allá de ese velo que todo lo hace posible.

37 Jacques Derrida, “Un ver à soie”, en *Voiles*, *op.cit.*

PSICOANÁLISIS (Y) DECONSTRUCCIÓN

DE UNA CIERTA CADENCIA EN DECONSTRUCCIÓN

Paco Vidarte

*A todos los amigos y amigas que encontré en
Buenos Aires en unas Jornadas Internacio-
nales por amor a Derrida*

Síntoma: “Cuando escribo ‘lo que me interesa’, no sólo designo un objeto de interés, sino el lugar en *medio del cual estoy*, y precisamente ese lugar que no puedo desbordar o que me parece proporcionar hasta el movimiento para ir más allá de él o fuera de él”¹.

Hace tal vez demasiado tiempo que barrunto una cierta *cadencia* en la deconstrucción de Derrida y que, hasta hace muy poco no me he atrevido a abordar, a perseguir, a interrogar, a localizar, incluso a interpretar². Sé que dicha cadencia quizás sea más mía que de Derrida, o puede ser que sea mía porque se la he tomado prestada sin darme cuenta, que él me haya arrastrado en su cadencia, como sin duda alguna ha ocurrido, y ahora quiera yo, a mi vez, *escandalizar* a quien me hizo caer a mí primero y, de paso, a algunos cuantos deconstructivistas escasamente proclives a que nadie venga a hablar de sus síntomas, atribuyéndoselos a Derrida, con no se sabe muy bien qué oscuros fines. Por si fuera poco, además creo que esta cadencia sintomática no es algo sobrevenido en deconstrucción, como si afectara con posterioridad a un pensamiento ya constituido. Hay una cierta cadencia en deconstrucción desde el comienzo, desde los primeros escritos de Derrida, que siempre me ha seducido y ha llamado poderosamente mi atención. Aunque es cierto que, sólo mucho tiempo después, tras la lectura de una intervención de Derrida en un seminario celebrado en Montreal en 1997, y que se ha convertido en fetiche para mí, he podido o no he tenido más remedio que releer, incluso resignificar,

1. J. Derrida, “Ja, ou le faux-bond”, en *Points de suspension*. Paris, Galilée, 1992, p. 72.

2. Hice un primer abordaje, precipitado, asistemático, oblicuo y nada exhaustivo del “síntoma” en deconstrucción en mi artículo: “Derriladacan. Contigüidades sintomáticas”, en C. Peretti & E. Velasco, *Conjunciones*. Madrid, Dyckinson, 2007. Se puede consultar también este artículo en la página de internet de Horacio Potel “Derrida en castellano”: <http://www.jacquesderrida.com.ar/comentarios/derriladacan.htm>

“toda su obra” *après-coup* sobrecogido por un término, el “síntoma”, que aparece fugazmente en dicha intervención, a raíz de un discurso acerca de la posibilidad de decir el acontecimiento. Un discurso que mientras lo vamos siguiendo nos suena a conocido ya, a cosas sabidas, leídas con anterioridad una y mil veces: lo inanticipable del acontecimiento que interrumpe cualquier horizonte de espera, la lógica de la visitación y de la invitación, la hospitalidad, la inadecuación del decir constatativo o performativo para hacerse cargo del acontecimiento, etc. Pero, de pronto, súbitamente, en respuesta a una pregunta de la sala sobre el título del seminario que los congregaba y su enunciado en infinitivo: *Dire l'événement* (Decir el acontecimiento), Derrida se deja caer con algo absolutamente novedoso en relación a lo que hasta entonces había dicho acerca de la posibilidad imposible de decir el acontecimiento; abre de modo insólito, sorprendente, inesperado el abanico retórico al que nos tenía acostumbrado cuando se trataba de hablar del acontecimiento; sería muy fácil añadir por mi parte que hace gala de un decir performativo, pues lo que viene a decir, al menos para mí, supone todo un acontecimiento en deconstrucción, sus palabras caen repentinamente, ellas mismas acontecen, nos caen encima, nos tumban, hacen síntoma al enunciar el término “síntoma” en este contexto y de este modo. Una verdadera precipitación, hasta dieciocho veces repite el término síntoma o algún otro término derivado (sintomatología, sintomatológico, sintomático) en un chaparrón de apenas cincuenta líneas que nos coge por completo desprevenidos. He aquí el texto, que cito extensamente, para volver sobre él más adelante:

“Pero esta impersonalidad del infinitivo [*decir* el acontecimiento] me ha dado que pensar, en particular, que allí donde nadie está presente, ningún sujeto de enunciación para decir el acontecimiento según los diferentes modos que he evocado, hay un decir que ya no está en posición ni de constatación, ni de teoría, ni de descripción, ni bajo la forma de una producción performativa, sino bajo el modo del *síntoma*. Propongo la palabra *síntoma* como otro término, más allá del decir verdadero o de la performatividad que produce el acontecimiento. [...] Más allá de todas las verificaciones, de todos los discursos de verdad o de saber, el *síntoma* es una significación del acontecimiento que nadie controla, que ninguna conciencia, que ningún sujeto consciente puede apropiarse o controlar. Ni bajo la forma de la constatación teórica o judicativa, ni bajo la forma de la producción performativa. *Hay síntoma* [...] Más allá de la

significación que cada uno de nosotros puede leer ahí, incluso enunciar, hay *síntoma*. Incluso el efecto de verdad o la búsqueda de la verdad es del orden del *síntoma*. Acerca de estos *síntomas* puede haber análisis. [...]

Más allá de todo esto, hay sintomatología: significación que ningún teorema puede agotar. Pondría en relación esta noción de *síntoma*, que querría sustraer a su código clínico o psicoanalítico, con lo que acabo de decir de la verticalidad. Un *síntoma* es lo que cae. Lo que nos cae encima. Lo que nos cae encima verticalmente es lo que hace *síntoma*. Hay, en todo acontecimiento, secreto y *sintomatología*. Creo que Deleuze habla también de *síntoma* al respecto. El discurso que se ajusta a este valor de acaecimiento del que hablamos es siempre un discurso *sintomático* o *sintomatológico*, que debe ser un discurso sobre lo único, sobre el caso, sobre la excepción [...] El acontecimiento debe ser excepcional y esta singularidad de la excepción sin regla no puede dar lugar más que a *síntomas*”³.

Desconozco qué impresión puede recibir el lector al leer esta cita, que siempre puede acabar como un “resto que simplemente se puede no leer”⁴. A mí me hizo temblar, porque me tropecé fortuitamente con ella, todo lo fortuitamente que un *scholar* puede tropezarse con una cita, justamente cuando trataba de esclarecer las contigüidades del discurso deconstructivo y el psicoanalítico; por eso produjo en mí esta *visita* el mayor estremecimiento, como si yo, desde entonces, siempre hubiera estado, siempre habré estado, después, invitando a Derrida a decir aquello. Desconozco qué reacción hubo en el seminario de Montreal. Tampoco estoy al tanto de lo que los deconstruc-

3. J. Derrida, “Une certaine possibilité impossible de dire l'événement”, en J. Derrida & G. Soussana & A. Nouss: *Dire l'événement, est-ce possible?* Paris, L'Harmattan, 2001, pp. 104-106 (Yo subrayo y pongo corchetes). Debo excusarme por repetir aquí casi íntegramente esta larga cita que ya consigné en el artículo citado más arriba. Lo hago por interés personal, académico, político para darla a conocer, repetirla para que se lea, para que otros la lean y se pronuncien sobre ella, para seguir tendiendo puentes entre deconstrucción y psicoanálisis, para evitar que pase desapercibido el decir del síntoma en Derrida, implicarme en su *res(is)tance*, en su biodegradabilidad, aunque “las ‘cosas’ no se ‘biodegradan’ como uno podría desear o creer”. Del mismo modo, por seguir excusándome, al tiempo que desentierro bellas citas de textos olvidados: “Uno de los gestos más necesarios de un entendimiento deconstructivo de la historia consiste más bien (éste es su auténtico estilo) en transformar las cosas exhibiendo escrituras, géneros, estratos textuales [...] que han sido rechazados, reprimidos, desvalorizados, amonados, deslegitimados, ocultos por los cánones hegemónicos [...] Desde este punto de vista, la interpretación y la escritura deconstructivas irían de la mano, sin ninguna misión soteriológica, para ‘salvar’, en cierto sentido, herencias perdidas. Esto no se lleva a cabo sin una evaluación en contrapartida, particularmente, política. Uno no exhuma cualquier cosa. Y mientras uno exhuma, transforma” (J. Derrida, “Biodegradables. Seven Diary Fragments”, en *Critical Inquiry* 15, Verano 1989, p. 819 y 821).

4. J. Derrida, *Glas*, Paris, Galilée, 1974, p. 20b. (Derrida citando *Saint Genet*).

tivistas más avezados puedan pensar al ver a Derrida *inaugurando*, tal vez, un término en deconstrucción que hasta entonces había utilizado de pasada, aquí y allí, pero echando mano de su significado corriente, el que todos entendemos normalmente, sin detenerse demasiado en él ni concederle mayor relevancia terminológica para sus propósitos. No estamos ante un *hapax*. Ni mucho menos. Pero considero que en el contexto de esta cita, la insistencia machaconamente *repetitiva* que hace del término síntoma, el lugar estratégico que se le concede como “decir”, “significación”, “discurso que se ajusta al valor” del acontecimiento hacen de este pasaje un caso excepcional, no sé si hasta el punto de que este artículo deba inclinarse por “un discurso sintomático o sintomatológico, que debe ser un discurso sobre lo único, sobre el caso, sobre la excepción”. Un artículo-síntoma por hacerse cargo de la excepción, de “lo único en cuanto que es sustituible, la singularidad en cuanto que es repetible”⁵ que constituye esta cita.

Quizás, peut-être. Sólo que al decir *quizás* seguimos atrapados, como al principio, proporcionándonos el síntoma el movimiento mismo para ir más allá de él o salir fuera de él, porque: “esta categoría del ‘quizás’, *peut-être*, entre posible e imposible, pertenece a la misma configuración que la del síntoma o la del secreto”⁶. Síntoma, quizás, secreto, lo posible-imposible...: Derrida deja caer juntas todas estas palabras, en una misma cadencia que las metonimiza, las pone unas al lado de otras, contaminándolas. Es esta operación diseminante que se esboza aquí del lado del síntoma la que me va a ocupar, siguiendo el rastro de esta *cadencia sintomática* por algunos, muchos, textos derridianos con el múltiple propósito de esclarecer, perfilar, configurar, hasta inventar lo que pueda significar la noción de “síntoma” en Derrida en este texto y más allá de él, ya que, como

5. J. Derrida, “Une certaine possibilité”, *Op. cit.*, p. 107.

6. *Op. cit.*, p. 106.

7. Creo que, pese a esta desmentida de Derrida acerca del uso no clínico ni psicoanalítico que quiere hacer de la noción de “síntoma”, ello resulta hasta cierto punto, si no del todo, imposible. No voy a repetir aquí los pasajes en que Derrida realiza enunciados semejantes sobre su relación con la terminología psicoanalítica y con el psicoanálisis en general del tipo: “A pesar de las apariencias, la deconstrucción del logofonocentrismo no es un psicoanálisis de la filosofía” (J. Derrida, “Freud et la scène de l’écriture”, en *L’écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1967, p. 293). La necesidad de expresar este distanciamiento dice mucho. Y ya no se puede leer este tipo de frases, Derrida tampoco se lo permite, haciendo caso omiso del psicoanálisis. Esta supuesta inocencia prepsicoanalítica se ha perdido o está de más. Si no fuera por el psicoanálisis, ¿cuál hubiera sido el destino del término “síntoma”? ¿habría sido posible siquiera hablar de él, revisitarlo, exhumarlo, librarlo de adherencias no deseadas, existiría en la terminología filosófica como algo más que un resto epicúreo a la deriva? Es imposible saberlo, pero sí creo que la pervivencia y la cotidianidad de la noción de “síntoma” es impensable hoy día sin el psicoanálisis. Tampoco comprendo qué sentido tiene –mucho menos en deconstrucción– una noción de “síntoma” *purificada, pirificada* de cualquier contaminación

él mismo dice, no la emplea según la acepción del “código clínico o psicoanalítico”⁷. Hasta llegar a las escasas pautas que se sugieren en este texto, no hay con anterioridad una sistematización, una paleonimia, un trabajo del término “síntoma”, aunque haya un uso del síntoma en su acepción más vulgar y cotidiana, freudiana las más de las veces, al lado de algunas otras ocasiones donde sí se hace hincapié sobre todo en su etimología de lo que “cae”, “tombe”. Más allá del rastreo del término “síntoma” en sus apariciones más significativas, lo que, salvo excepciones, carece de interés por no ser un término al que Derrida le haya dado importancia ni revestido de peculiaridad alguna, aquello que guiará mi discurso es la cadencia o la sintomaticidad de la escritura derridiana, cómo desde muy temprano se hallan sus textos impregnados de esta *clínica*, del *klinamen*, del *skándalon*, de toda una retórica que es mucho más que una retórica —es un decir del acontecimiento, del resto—, de todo lo que, en *Glas* por ejemplo, *cae*, *tombe*, de la *chance* y el *pas de chance* del síntoma; una retórica que tiene que ver, o que yo quiero poner al lado del enorme esfuerzo de desafío de la *mimesis* y del decir trópico que Derrida llevó a cabo en la *Mitología blanca*, en *La retirada de la metáfora*, en *La diseminación*; ¿qué tienen que ver metáfora y síntoma, *mimesis* y síntoma... en cuanto decir del acontecimiento? En fin, lo que trataré de esbozar será una lectura sintomática o sintomatológica, espero que no constatativa ni performativa, de algunos textos de Derrida, como una invitación a pensarlos desde el “síntoma en deconstrucción”, tarea compleja, que no puede sacar fuerzas más que de sí misma, obstaculizarse a sí misma, pues sólo en la relectura de dichos textos se logrará tal vez *inventar après-coup* la noción de síntoma a la que Derrida apunta sin explayarse más, nunca, sobre ella, *inventar* lo que Derrida ha querido apreciar en el síntoma, en su escritura sintomática, en la escritura como síntoma: repetición, compulsión, iterabilidad, azar, *klinamen*, intraducibilidad, resto, caso, acontecimiento, singularidad, disyunción, secreto, *double bind*, verti-

psicoanalítica o clínica, esto es, incinerada, reducida a cenizas. Por demás, sustraer el síntoma de lo *clínico*, en esto se pone de manifiesto lo apresurado y disculpable de la respuesta oral de Derrida, supone desvincularlo precisamente del *klinamen*, lo que es reivindicado en otros lugares por Derrida como un aspecto crucial de lo que él entiende por síntoma (Cfr. J. Derrida, “Mes chances: Au rendez-vous de quelques stéréophonies épicuriennes”, en *Cahiers Confrontation* 19, Primavera 1988, *passim*). Por mi parte, yo me veo incapaz de no presuponer un conocimiento del psicoanálisis, de Freud y, sobre todo, de Lacan en lo que al síntoma se refiere para poder abordarlo con alguna garantía. Si me he ocupado del síntoma en Derrida ha sido sin duda por una familiaridad con el saber psicoanalítico que me ha permitido, obligado a serle hospitalario en mi lectura.

calidad, imprevisibilidad, indecidibilidad, injerto, costura⁸, citabilidad, *Unheimlichkeit*, ex-apropiación, estrictura, indeconstructible...

El síntoma como retirada de la metáfora

Escándalo. Que nos hace tropezar y caer. Nada más empezar. Derrida es un especialista en escándalos. Un acróbata (*skandalistês*) que desafía la caída agarrado a su trapecio, otra acepción de escándalo. Casi me atrevería a decir que no entiendo la deconstrucción sin el escándalo, sin aquello que (la) derriba y (la) hace caer a cada paso interrumpiendo su marcha, su continua cadencia. Hay cierta recurrencia del término escándalo y de cierta retórica de la trampa, de la caída, del tropiezo en la escritura derridiana sin la cual (no) se tendría de pie, o al menos daría lugar a otra deconstrucción muy diferente. Hay textos por completo impregnados de este andar pesadoso, a trompicones que hacen muy característico uno de los estilos de Derrida, cuando mete el estilo, la palanca, el bastón, el *subyectif*, el palo entre las ruedas del discurso de "las" metafísicas, deudas de unas metafóricas que no cesa en hacer trastabillar, interrumpiendo su *pherein*, precipitándolo: "El subyectif, lugar de la traición, se parece siempre a un dispositivo de aborto, da lugar a un desvío que ante todo deforma por precipitación, que hace caer, tumbar también, la cabeza en primer lugar ('*skándalon*') [el francés dice '*achoppement*', que traduzco aquí por *skándalon*]. Caída prematura, lapsus, prolapsus, expresión, excremento, neonato suplantado, deformado y desviado, desde entonces loco de nacimiento, loco de deseo por renacer"⁹. La deconstrucción

8. Por si acaso se me olvida, o no me queda tiempo, la tópica derridiana de la escritura como *injerto*, "escribir quiere decir injertar" o como *costura* que no se mantiene o se (des)cosse, que encontramos en *La dissémination*, podrían ponerse al lado de la sintomática que regiría la escritura del acontecimiento: ¿por qué hay injertos que (no) agarran o costuras que se (des)cosen es una pregunta difícil de responder en deconstrucción, una deconstrucción siempre en guardia contra el *todo vale*, *anything goes*, cuya dificultad estriba quizás también en el porqué de la conjunción del síntoma, por qué hay síntoma, en qué radica la fuerza del *sin-*, del *con*, de lo que cae juntamente sin tener nada que ver, tan solo esta cadencia? No entenderemos nada de la costura ni del injerto si no los ponemos al lado del síntoma. Me parece, por lo demás, que el síntoma consigue liberar a estas metáforas tan clásicas del injerto vegetal o del tejido (de la inseminación también) de la carga de voluntariedad, de la violencia subjetiva que siguen portando, incluso de naturalización o de usura. Remitir el secreto del texto, de la lectura, de la escritura, al agarre del injerto o a la solidez de una costura no deja de ser un callejón sin salida, una metáfora provisional que no satisface a nadie, al menos a mí no. Hay sintomatología en toda extracción textual, en toda "cita", en su caer en uno u otro contexto. El contexto, la insaturabilidad del contexto, obedecen a una sintomatología. Diré aquí, muy flojito, esto: no hay nada fuera del texto porque todo es *con-texto-sin-toma* insaturable, ¿caso *sin-toma* y *con-texto* no pueden funcionar como términos equivalentes, en traducción?, ¿no hay en la textualidad general y sin bordes una cadencia sintomática?, ¿la cita, la citabilidad como sintomatología textual?

9. J. Derrida, "Forcener le subjectile", en P. Thévenin & J. Derrida, *Antonin Artaud. Dessins et portraits*, Paris, Gallimard, 1986, p. 80.

sólo (se) escribe sobre un subyectil "*à même la peu*", en la piel misma –como el síntoma– tramposo, que (se) pone la zancadilla a cada paso, dando lugar a un discurso lapsario, por supuesto, sintomático. Hay siempre algo que interrumpe, corta, tumba, precipita, arruina, desvía, hace fracasar, amenaza: "El *entrometerse* de un subyectil [...] he ahí quizás lo que importa"¹⁰. El *entrometerse* de la ruina, de la ceniza, del resto, del desvío postal, de la promesa susceptible de traición, de lo intraducible, de la errancia, de lo indeconstruible quizás: no hay deconstrucción sin algo que se (le) entromete siempre y (le) impide la marcha, (la) obstaculiza, al modo de la más singular *resistencia en deconstrucción*. Seguramente debería expresarlo de otro modo, pero si hay una retórica del escándalo en deconstrucción y se puede hablar de ella y desde ella, es hasta cierto punto excusable decirlo así. Si, de nuevo hablando audazmente, hay algo que se entromete en deconstrucción, que (se le) resiste, es justamente el *skándalon* y todo el campo semántico que lo acompaña referente a la verticalidad, a la caída, al lapso, a la precipitación, a la *chance*, al *klinamen*, al excremento, al resto-tumba, al síntoma en definitiva.

Lignéés es un escrito peculiar de Derrida, una colección de fragmentos, aforismos al pie de una serie de dibujos a tinta china de Mi-caëla Henich. Ésta entregó dichos dibujos a cinco autores, doscientos a cada uno, para que escribieran sobre ellos, quedando los tres últimos sin comentar. En el fragmento número 912 encontramos esta mención explícita del *skándalon*: "El '*skándalon*' que siempre es de piedra y hace siempre referencia a la caída, si no a la caída de piedras, y esto no es más que una larga narración petroglífica, una serie ininterrumpida de historias interrumpidas–, sabed que no se reduce a la singularidad de algún crimen disimulado, a alguna sustitución de nombre, a alguna mentira, disimulación o perjurio inconfesable. El escándalo es que toda posible culpa y toda confesión puede alojarse en estas casillas, la vuestra, la suya, la mía, la de ellos. Ella ha instalado una máquina de proyección y de protección (parábola y paracaídas) hacia la que uno se proyecta necesariamente cayendo en ella, para caer en ella, como en una trampa, para precipitarnos"¹¹. El escándalo no es reductible a la contingencia de un accidente evitable, algo que puede sobrevenir o no, un mal exterior, como quiso hacer el logofonocentrismo con la escritura, es una posibilidad necesaria que se aloja en todo decurso, en

10. *Op. cit.*, p. 60.

11. "Lignéés", en M. Henich y J. Derrida, *Mille e tre, cinq - Lignéés*, Paris. William Blake & Co. 1996, # 912 (al no estar numeradas las páginas de esta obra, citamos el número correspondiente a la ilustración/párrafo).

todo trayecto. No es un crimen, una mentira, un perjurio, una traición puntual, es la ruina, el mal de archivo, el desvío que afecta a cualquier envío. Ya, desde siempre. Cuando *ça se déconstruit*, hay que hacerle caso, caer en la cuenta. El último fragmento de esta serie lo dice de manera peculiar: "K [en francés "K" es indistinguible de "cas", caso]: literalmente todo aquello de lo que es el caso (caída, síntoma, clínica, cadencia, *échéance*, ritmo, casuística) y la casilla [*case*] (ley, nombre, casa, familia, linaje, generación, sepultura, caja fuerte, sello, laberinto o juego de la oca). Pirámide, tumba de reyes, acantilado, verticalidad, rostro de lo desconocido esculpido en la piedra"¹². Lo que hago tal vez no sea más que rastrear este caso, este *cas*, esta "K" en deconstrucción, como ocurre también con cierto "gl", "cl" en *Glas*, ejemplo donde los haya de lo que yo entiendo por una escritura o por una deconstrucción sintomática. En *Glas*, como en *Lignéés*, asistimos a una escritura que juega escandalosamente con el síntoma como estrategia, dejando caer uno al lado de los otros, juntamente, sin "tener nada que ver" textos, columnas, mirillas, autores, citas o dibujos a tinta que llevan un pie de escritura firmado por Derrida: "'Nada que ver' significa aquí que entre lo que escribo y lo que ella escribe, entre lo que digo y lo que vosotros veis, no hay nada que ver"¹³. Escribir juntando lo que no tiene nada que ver, pero, sin embargo, hace síntoma, algo pasa, algo ocurre, algo tiene lugar, acontece: "aKec", como podría escribir precipitadamente en un SMS un adolescente en deconstrucción, *le cas échéant*.

Escándalo de la metáfora. Después de muchos rodeos dejo caer abruptamente y sin tapujos una pregunta, o una afirmación, ingenua, desnuda, indefensa, la retiro ya antes de decirla, y por ello tanto más malévol: el síntoma es la retirada de la metáfora, la retirada de la metáfora (no) deja lugar (más que) al síntoma. [Hay ahí *clínica*, algo que subyace a todo cuanto digo aunque sólo lo declare entre corchetes: un juego de lo real y el semblante imaginario-simbólico, la (im)posibilidad de pensar en deconstrucción un discurso, sobre lo real del acontecimiento, que no fuera del semblante, una cadencia de lo real también, etc.]. Hago ya la tirada de dados completa, dejo que caigan todos sin reservar ninguno en el cubilete: ¿hay una retirada de la metáfora en la escritura de Derrida?, ¿qué fue de la metáfora en deconstrucción desde *La retirada de la metáfora* de 1978?, ¿(por qué no) hay una metafórica del acontecimiento?, ¿acaso la metáfora, incluso en re-tirada, en su re-trazarse no puede apuntar siquiera al aconte-

12. *Op. cit.*, # 1000 [Los corchetes son míos].

13. *Op. cit.*, # 931.

cimiento?, ¿podemos decir que hay una *caída* de lo metafórico, un *acaecer* de lo metafórico en la retórica derridiana: la metáfora-tombe, la metáfora se re-tira, la metáfora se re-traza, la metáfora *re-tombe*?, ¿y que su lugar –si es que la retirada de la metáfora deja un lugar o impide todo tener lugar, toda trópica–, lo viene a ocupar el síntoma?, ¿acaso lo que se retira es una trópica metafórica horizontal que cae, *re-tombe*, se *inclina*, se *vence* en favor de una cierta verticalidad sintomática?, ¿puede una metáfora hacerse cargo de la irreductible cadencia de una tirada de dados?, ¿hasta dónde es posible “*forcener* el subyectil” de la metáfora, llevar al límite “el alcance (*portée*) de un soporte”¹⁴ metafórico sin permanecer encerrados en el linaje de la *ferencia*, del portar, del *Tragen*?, ¿le haremos decir a Derrida que lo que nunca tiene lugar, sin perderlo, sin destruirlo, sin reducirlo, sin anularlo es la *ferencia* de un *acontecimiento*?, ¿y que acaso la cadencia del arribante sea preferible a su *ferencia*?, ¿sintomatizar el acontecimiento antes que soportarlo?, ¿metáfora del síntoma o síntoma de la metáfora? Todas estas cuestiones son demasiado brutales y no pueden ser respondidas simplemente con un sí o un no. Ni lo pretenden tampoco. Sencillamente me ha parecido el modo más económico, más sincero, de exponer la inquietud, la sospecha que me asaltó releiendo *La retirada de la metáfora*, porque cuando, al leer, algo empieza a rondarnos la cabeza, hasta tomar cuerpo y caernos de repente como una losa, no lo hace de forma prudente, cortés, bien formulado en los términos más precisos y menos ofensivos, sino que nos bombardea violentamente, sin esperar a la reflexión, a medio camino entre la idea genial y la chorrada. En todo caso seré culpable de haber confundido una chorrada de las muchas que se nos vienen a la cabeza, que jamás deberían aparecer en un artículo, con una idea interesante, sugerente.

No sé hasta qué punto una sospecha debe permanecer como sospecha, ni si pretendo fundar mi sospecha, si parto de una sospecha infundada para demostrar que no lo era tanto siguiendo una estrategia cronológica de desvelamiento, de fundar una verdad que en un principio sólo fue sospecha. Como si la sospecha fuera menos que la verdad, una verdad a medias, una verdad impotente, una verdad en ciernes, una verdad desprovista de rigor, una verdad poco esclarecida, una verdad joven. Sin embargo, hace falta recorrer este camino, para dejar tranquilos a quienes siempre creerán que la suspicacia no es más que una verdad mutilada interesadamente. Fundar la sospecha y permanecer en ella, sin descansar en una verdad al final del trayecto de indagación. Una sospecha no cancelada por la verdad, ajena

14. “Forcener le subjectile”, *op. cit.*, p. 60.

al continuo veritativo. Recuerda en cierto modo a la imagen clásica de la metáfora y su relación con el concepto, que no logra cancelarla, suprimirla, hacerla superflua. Quiero exponer aquí una sospecha y someterla a una usura que no logre convertirla en verdad, aun si se muestra como fundada. Sospechar: mirar desde abajo, desconfiadamente; pero sin despecho, no despectivamente: mirar desde arriba; y sin perder el respeto: mirar hacia atrás. *Sospechar por respeto*, volviendo la cabeza a cada poco, para velar por aquello que miramos desde abajo, porque la mirada que respeta lo hace oblicuamente, hay una declinación de la mirada que rompe su horizontalidad, se deja caer para mirar desde abajo. No hay respeto en la altivez del despecho. ¿Acaso es posible el respeto sin la sospecha que nos fuerza a girarnos para mirar hacia atrás como una forma de cuidado, de cariño, de vigilia? Una sospecha que mantiene vivo el respeto, una cierta forma de respeto, contaminándolo de amorosa desconfianza –a quien mira desde abajo la lengua de quien está despectivamente arriba le atribuye la desconfianza. Topología de valores, tropología de la mirada, trópica del respeto: te respeto y por eso miro hacia atrás, porque sospecho, aunque ello me deje petrificado y ése sea mi salario por torcer doblemente la mirada... hacia atrás, hacia abajo.

¿Adónde nos conduce la metáfora? O, mejor, lo que pueda interesar más es adónde no nos conduce este transporte, su re-tirada, que tal vez debamos contemplarla como otra forma más de respeto y erigir en el lugar de esta retirada un *trofeo* con sus despojos, para conmemorar la retirada de la metáfora, su volver la espalda en la derrota. Hasta el trofeo (*trópaion*) que monumentaliza la retirada de la metáfora vencida es un tropo más. Pírrica victoria. No obstante, es de lo que se trata aquí y, yo lo creo, es también algo de lo que se ocupa Derrida: de una cierta cadencia en deconstrucción que viene a interrumpir una cierta ferencia –tal vez podríamos decir una cierta *interferencia* en deconstrucción–. Interrumpirla, hacerla tropezar, tumbarla, caerla, escandalizarla. Una cadencia que tumba y una ferencia que interfiere. ¿Cómo traducir cadencia por ferencia?, ¿cómo metaforizar, interferir la cadencia?, ¿y viceversa?, ¿o más bien se trata de poner fin a este juego?, ¿se reduce todo al esfuerzo por traducir *phero* por *pípto*, ferencia por cadencia, metáfora por síntoma, horizonte por verticalidad¹⁵? A lo

15. Esta forma de aguzar el oído y estar atentos a la retórica de *phero* y de *pípto*, del portar y el caer, forma parte también de una estrategia deconstructiva heredada y que Derrida lleva a cabo excepcionalmente en "L'oreille de Heidegger. Philopolémologie (Geschlecht IV)", en *Politiques de l'amitié*. Paris, Galilée, 1994. Aquí presta atención a la semántica del *phero*, a su *portée* (porte, alcance, camada, gestación, etc.) en relación (*rapport*) con el *Tragen* heideggeriano. Ambos términos constituyen la raíz de una noción tan fundamental como la diferencia: *Differenz*, *Austrag*.

mejor pasa algo imprevisible en esta traducción, como en cualquier traducción, y cae un resto del que no podemos hablar pero será lo único que nos habrá interesado. Puede incluso que asistamos a una intraducibilidad que suponga una interrupción, un corte, una detención, una parálisis: que la cadencia corte-el-circuito trópico de la traducción metafórica. Porque la cadencia sea capaz de interferir, interceptar el circuito postal, el tropo, el (dia)pherein, el ductus y acabar con su fiesta, suspenderla, dejarla colgada, no dejarla llegar a destino. Aunque quizá, por ir matizando y perfilando un poco lo grosero de esta sospecha, debería mejor decir que en deconstrucción, a mi juicio, está en juego un “insoportable *double bind* sintomático” entre esa cierta *ferencia* y esa cierta *cadencia* que vengo apuntando: “Este *double bind* (dejemos esta palabra en inglés, ya que nombra el vínculo, es decir la llamada al *analysis*, lo que no hace la expresión ‘*double contrainte*’, ‘doble coacción’ con la que se traduce a veces) ¿no es la cuestión del análisis mismo? No es que sea preciso *asumir* el *double bind*. Por definición un *double bind* no se asume, no se puede sufrirlo sino en la *pasión*. Por otra parte, un *double bind* no se analiza nunca íntegramente: no se puede deshacer uno de sus nudos más que tirando del otro para apretarlo aún más en ese movimiento que he llamado la *estricтура*”¹⁶.

En cualquier caso, no se trata de elegir entre síntoma y metáfora. La decisión está en (el) *entredicho*, el discurso deconstructivo sería este *entredicho*, se podría situarlo, ponerlo en (este) *entredicho*, de donde surgiría su imposible tarea hospitalaria para decir el acontecimiento. El acontecimiento pone en *entredicho* a la deconstrucción, entre su *ferencia* y su *cadencia*, es su condición de (im)posibilidad. Yo quiero ver, además, un leve *klinamen*, una sutil inclinación en esta *estricтура* en *entredicho* del lado de la *cadencia*. Pero esto es sólo lo que yo creo o quiero ver, forzado quizá por la lectura de la cita del comienzo donde el síntoma aparecía como el único discurso apto para *portar* el acontecimiento, mejor dicho, o dicho no en la familia de *phero* sino en la del síntoma: *competente, propicio para dirigirse al acontecimiento*. Aquí la

“La relación (*rapport*) entre estos dos alcances, portes (*portées*) de voz es más que una analogía o una coincidencia” (*Op. cit.*, p. 348). Creo que podemos encontrarnos aquí, respecto de la *ferencia* y la *cadencia*, con un caso de alcance similar dentro de la retórica deconstructiva. Ésta es la apuesta de la lectura derridiana respecto de *Tragen* y *phero* en sus usos heideggerianos: “Heidegger tiende a querer proteger, justamente contra una cierta latinización, la semántica alemana del *Tragen*, *Austrag*, *nachträglich*, que seguimos aquí como problemática del *Unter-Schied* o de la diferencia y que intento traducir en la semántica latina del *porte* (como aspecto), de la *relación*, de la *correlación*, del *porte*, del *portar a término*, del *comportamiento*, etc., [...] Si «correlación» tiene la misma etimología que el *ferre* de la diferencia o de la referencia, así como de toda la familia del «porte», «portar», «relación», etc., vemos que se trata de sustraer el pensamiento del *Tragen* y del *Austrag* a toda *distinción relacional*” (*Op. cit.*, p. 351).

16. J. Derrida, *Résistances de la psychanalyse*. Paris, Galilée, 1996, p. 51.

etimología silvestre, única de la que me siento capaz, nos da una sorpresa inesperada. Síntoma viene del griego *sin-pípto*, caer juntamente. Y, a su vez, *pípto* (grado cero y alargamiento: **pto-*) procede de la raíz indoeuropea *pet-*: precipitarse, volar. De esta misma raíz procede el verbo latino *peto*: dirigirse a, pedir algo; del que se obtiene, añadiéndole el prefijo “re”, nada menos que *repetición*¹⁷. Con lo que nuestra sospecha adquiriría nuevos e insólitos vuelos a partir de este hallazgo fortuito, esta coincidencia o este escándalo que nos aguardaba en el camino. *Re-pet-ición* sería heredera de una cierta cadencia, albergaría un precipitarse, una caída, estaría emparentada directamente con el *síntoma*: *pet-*, *peto*, *pípto*, *repetición*, *síntoma*. Estableciéndose una *filopolemología* entre *repetición-síntoma* y *diferencia-metáfora*. Tal vez debería detenerme aquí. No tengo mucho más que decir. Ésta es mi hipótesis, que se me ha anticipado precipitadamente, aunque quería guardarla como explosivo y efectista cierre de este artículo. Las cosas nunca ocurren como uno quiere y el discurso recae casualmente según la ocasión, venga o no al caso. Al menos ya sabemos todo lo que está en juego respecto de una metafórica o una sintomatología del acontecimiento: *diferencia* y *repetición*, y sus respectivas retóricas familiares, disputándose el decir del acontecimiento como *ferencia* o *cadencia*. Y con ello, dos estilos en deconstrucción, al menos dos, dos escrituras en Derrida, la escritura de la *différance*, metafórica, y la escritura de la *repetición*, sintomática: ¿diferir o repetir el acontecimiento? ¿Acaso es posible, tiene sentido hablar así, *analíticamente*, de una estrictura, del *double bind* entre *diferencia* y *repetición* y de la imposible posibilidad de esta ficticia disputa para decir el acontecimiento? *Peut-être*: “El síntoma, el ‘*peut-être*’, lo posible-imposible, lo único en cuanto es sustituible, la singularidad en cuanto repetible, todo ello parecen contradicciones no dialectizables; la dificultad estriba en ajustar un discurso que no sea simplemente impresionista o sin rigor a estructuras que constituyen otros tantos desafíos para la lógica clásica. ¿He respondido a su pregunta? ‘*peut-être*’”¹⁸.

La retirada de la metáfora comienza preguntándose: “¿Qué pasa hoy día con la metáfora? ¿Y qué es lo que pasa por alto a la metáfora? Es un viejo tema [...] *Metaphora* circula en la ciudad, nos transporta como a sus habitantes [...] De una cierta forma –metafórica, claro está, y como

17. Cfr. E. A. Roberts & B. Pastor, *Diccionario etimológico indoeuropeo de la lengua española*, Madrid, Alianza, 1996. Por su parte, *phero* remite a la raíz indoeuropea *bher1-*. La fiabilidad de mis inquisiciones etimológicas se limita a la consulta de algunos diccionarios y puede dar lugar a errores de bulto en mis legos rastreos.

18. J. Derrida, “Une certaine possibilité...”, *Op. cit.*, p. 107.

un modo de habitar—somos el contenido y la materialidad de ese vehículo: pasajeros comprendidos y desplazados por metáfora”¹⁹. Derrida mide bien el alcance de la metáfora y no lo subestima en absoluto, antes bien, parece que la metáfora lo abarca todo y que nada queda fuera de ella: “¿Qué pasa *con* la metáfora? Pues bien, todo, no hay nada que no pase con la metáfora y por metáfora. Cualquier enunciado acerca de lo que sea que pase, incluida la metáfora, se habrá producido *no sin* metáfora [...] ¿Y que pasa por alto *a* la metáfora? Nada, por consiguiente”²⁰. Si cualquier enunciado acerca de lo que pase se produce *no sin* metáfora, al menos esto es lo que Derrida decía en 1978, ¿qué pasa con el acontecimiento? ¿Es posible decir el acontecimiento, lo que pasa, *no sin* metáfora?, ¿el decir del acontecimiento pasa por alto a la metáfora?, ¿dicho en román paladino, es posible (es preciso) pasar olímpicamente de la metáfora para decir el acontecimiento?, ¿el síntoma pasa de la metáfora? Ésta es la cuestión. A la que no voy a responder nunca directamente con un sí o con un no. Tan sólo me limitaré a una exposición *tendenciosa* de ciertos textos derridianos, *precipitaré* una cita tras otra y que cada cual entienda y oiga lo que quiera. La enjundia del asunto es tal que Derrida trae a colación una cita de Heidegger que ilustra el callejón sin salida al que nos conduce la metáfora: “*Das Metaphorische gibt es nur innerhalb der Metaphysik*”, señalando el privilegio que siempre se le ha dado a este tropo, Heidegger incluido, en la deconstrucción del decir metafísico. Como si terminar con la metáfora (con todos los conceptos y metáforas de metáfora), proceder a una retirada de la metáfora (que no dejara tras de sí ningún resto metafórico en su re-trazarse) supusiera haber dado un paso fuera de la metafísica (de todas las metafísicas), haber puesto un pie en el margen de la filosofía. Lo que sí es evidente es que la viscosidad de esta trópica que invade todo discurso se halla contaminada por motivos que la deconstrucción siempre ha tenido como blancos desde el inicio: la oposición entre sentido propio y figurado, entre sensible e inteligible, el valor económico, la usura, el desgaste y la plusvalía de la metáfora, la referencia continua al campo de la visión, de la luz, del esclarecimiento, del ojo, etc. Dichos motivos encuentran una extrema complicidad en el discurso heideggeriano acerca del acontecimiento como *Ereignis*, pero Derrida no puede quedarse ahí, en una metafórica del *Ereignis* que no cesa de denunciar y que no comparte en absoluto. “Lo que *viene* como acontecimiento: ¿cuál es el lugar, el tener lugar, el acontecimiento metafórico o el acontecimiento de lo metafórico?, ¿qué es lo que ocurre, qué pasa,

19. J. Derrida, “Le retrait de la métaphore”, en *Psyché. Invention de l'autre*, Paris, Galilée, 1987, p. 63.

20. *Op. cit.*, p. 65.

hoy en día con la metáfora?”²¹. *Événement métaphorique*, acontecimiento metafórico: ¿qué hacemos con esta cita de Derrida?, ¿cómo leerla?, ¿y cómo leerla a la luz de esta otra cita, dicha veinte años más tarde?: “El discurso que se ajusta a este valor de acaecimiento del que hablamos es siempre un discurso sintomático o sintomatológico, que debe ser un discurso sobre lo único, sobre el caso, sobre la excepción”. Tal vez la metáfora se lleva mal con lo único, con el caso, con la excepción. Les cae mal. La metáfora no le cae, ni bien ni mal, al acontecimiento.

Derrida no emplea la catastrófica expresión “retirada de la metáfora” más que en el contexto de la lectura heideggeriana (de la *epoché*, del velamiento) que está llevando a cabo. Extraer esta expresión de su contexto y pasearla aquí y allá conlleva sus riesgos. No hay, hablando con algo de rigor, una retirada de la metáfora en Derrida, más allá del nombre de un artículo suyo, del nombre propio de una intervención deconstructiva en un texto heideggeriano. La retirada de la metáfora es un caso singular en deconstrucción. No generalizable, al menos sin tomar muchas precauciones. Yo nunca hablaría de una retirada de la metáfora en Derrida, ni le pondría este nombre a un artículo firmado por mí. El nombre que he decidido ponerle a este escrito ya lo sabemos: “De una cierta cadencia en deconstrucción”. Y eso es lo único que me interesa por el momento: señalar que si Derrida quiere poner a prueba la invención terminológica que supone el término *retrait* como “el más propio para captar la mayor cantidad de energía y de información en el texto heideggeriano”²², yo, por mi parte, y siguiendo su estela, quiero poner a prueba la *cadencia* como cabeza lectora de algunos textos deconstructivos y, tal vez, poner también a prueba una *cadencia metafórica*, en vez de una *retirada de la metáfora*, en dichos textos. Esto es, un intento de no recaer en un decir trópico que se correspondiera con una retirada del ser, con una metáfora del ser o con una metáfora del acontecimiento: hablar de metáfora del acontecimiento supondría entender un acontecimiento en retirada, en *epoché*, velado. El campo semántico, uno de ellos, que emplea Derrida, en buena parte de sus escritos, para evitar estos atolladeros heideggerianos de una “generalización abismal de lo metafórico” en su retrazarse, su repliegue, su retorno, es el de la *venida*, la *invención*, el *arribante*, el *por-venir*: *événement*, *à-venir*, *arrivant*, *revenant*, *viens*²³, etc. El decir del

21. *Op. cit.*, p. 76.

22. *Op. cit.*, p. 77.

23. La reserva y la prudencia de Derrida al respecto son extremas. Su recurso a esta familia, a este campo semántico, necesita inmediatamente de una desmentida: “Mi hipótesis: no se puede derivar o construir el sentido, el estatuto, la función, como suele decirse, de *viens*, del acontecimiento *viens*, a partir de lo que creemos saber del verbo *venir* y de sus modificaciones. *Viens* no es una modificación de *venir*” (J. Derrida, *Parages*. París, Galilée, 1986, p. 25).

acontecimiento, si no quiere aterrizar violentamente en una retirada de la metáfora al estilo heideggeriano, en un decir trópico, ni en un decir propio o literal, ha de recurrir a estrategias discursivas, no sólo semánticas sino sintácticas, que permitan inventar otro decir, el decir del otro, cómo decir al otro. Esquivando asimismo el escollo de un decir metafórico en retirada que sólo cabe comprender desde la diferencia ontológica, porque la retirada sólo cabe pensarla en el espacio, o el espaciamento, de la diferencia, siendo la metáfora un decir diferencial (¿que acaso vendría a ser interrumpido, entorpecido, zancadilleado por un decir repetitivo, compulsivo, sintomático?).

“En razón de esta invaginación quiasmática de los bordes, y si la palabra *retirada* no funciona aquí ni literalmente ni por metáfora, yo no sé lo que quiero decir antes de haber pensado, por así decirlo, la retirada del ser *como* retirada de la metáfora”²⁴. Del mismo modo, he de confesar que yo tampoco sé lo que quiero decir cuando se me ocurrió, sin pensarlo, el título de este epígrafe: “El síntoma *como* retirada de la metáfora”. Sobre todo, porque desconocía, desconozco, cuál pueda ser el significado y el valor de la palabra “síntoma” en Derrida, apenas alcanzo tampoco a comprender la retirada de la metáfora, con lo cual más que explicar algo desconocido por algo que no lo fuera tanto, no he hecho más que poner en relación dos oscuridades. Y encima he empleado ilícitamente un “*como*” para establecer esta relación, inclinandome del lado de la analogía, justamente aquello que el síntoma viene a poner en cuestión, ya que en el caer juntamente del síntoma no se da analogía ni *mimesis*, no cabe un *como*, ni un *comino*, en la estrechez de esta contigüidad que no es ni proximidad ni vecindad²⁵. El síntoma no establece un conocimiento por familiaridad, un desvío metafórico por lo más conocido hacia lo menos conocido, tal vez ni siquiera es un medio de re-conocimiento, no pone en juego ningún saber: quizás también por ello le haya resultado interesante a Derrida en alguna ocasión para decir el acontecimiento *desde la repetición*, más allá de la analogía, del *como*, de todo decir mimético-metafórico. Si

24. “Le retrait de la métaphore”, *op. cit.*, p. 81.

25. Derrida lleva a cabo un análisis sorprendente –y que yo querría ver, en ciertos pasajes, como un esbozo de deconstrucción sintomática– de la familia, el “archi-léxico”, de *Ziehen* y de *Reisen*, “dos genealogías heterogéneas del trazo” (pongámoslos junto a cadencia y ferencia como heterogéneo archiléxico deconstructivo) y del paralelismo asintótico, del “contrato sin contrato de la vecindad” de *Dichten* y *Denken*, que se “cortan sin tocarse, sin afectarse, sin herirse”, en una “incisión que las deja intactas”. Cfr. *Op. cit.*, pp. 86 y ss. Dejo caer aquí, a pie de página, la necesidad de pensar, a dos columnas, el trazo como *Aufriss*, que “no separa más de lo que une”, el “entre de cuya separación concilia tanto como desmarca” al lado del síntoma, pensar juntamente el trazar-se/re-tirar-se del trazo con el caer del síntoma, sin desatender la retórica de horizontalidad y verticalidad, de diferencialidad y precipitación o compulsión repetitiva, de continuidad y de interrupción que se pone en ellos de relieve.

pensar la diferencia ontológica, pensar incluso la *différance*, implica el riesgo de catástrofe metafórica que explicita Derrida, quizás pensar la repetición nos precipite hacia una sintomatología por venir que tendremos que irnos inventando, cuyo *paracaídas* tal vez sea la *différance* como desvío, rodeo, amortización, amortiguación, diferición, retraso de un *ça tombe*, de un *symptom(b)e*, de una *heKtombe*²⁶ innegociable que no admite ninguna demora, retardo ni aplazamiento.

Destinar al azar

Detengamos por un momento esta caída, deceleremos nuestra precipitación si ello es posible. Y debe ser posible en deconstrucción, si una deconstrucción es posible, si hay una *chance* en deconstrucción: *Mes chances* es el título de una conferencia de Derrida de 1982 enteramente consagrada a esta cadencia en deconstrucción, a una cierta sintomatología deconstructiva. Entre Epicuro y Freud, como no podía ser menos, ante un foro mayoritario de psiquiatras y psicoanalistas que auspiciaban el evento. Tendremos que retomar algo que dejamos en suspenso, a saber, qué podía querer decir Derrida respecto de la noción de "síntoma, que querría sustraer a su código clínico o psicoanalítico". Pero no será nuestra tarea más importante ni la más urgente. En este texto Derrida se explaya sobre el síntoma, sobre la caída, el caso, el envío, el *klinamen*, el *lapsus*, el *Zufall*, el azar, la aleatoriedad, lo incalculable. No sé si es un texto que ha caído en el olvido, desde luego no es de los más citados. En la medida de mis posibilidades me gustaría "relanzar" este texto, incidir en su *klinamen*, invertirlo si ello fuera posible: "Uno relanza cuando sabe jugar con lo que cae, tumba, para hacerlo partir de nuevo hacia lo alto, diferir su caída y, en sus altos y bajos, cruzar la incidencia de otros cuerpos: arte de la coincidencia y simulacros de átomos, arte del malabarista"²⁷. Decir el

26. Estoy jugando demasiado a lo largo de este escrito, hasta resultar pesado y arruinar toda sutileza llegando a perder el estilo, por ser excesivamente explícito para los más duros de oído, con las dos familias heterogéneas de *pet-* y *bherl-*, con todo el campo semántico de lo que cae y, por otro lado, de lo que difiere, como retóricas inconciliables: aquí hago una pirueta fonético-etimológica con el monstruo lingüístico griego, francés y castellano de "heKtombe" donde se condensa la desmesura, el *potlach* de la hecatombe, con la resonancia y el estruendo del caso, del *cas*, *K*, y del retumbar de la caída, de la tumba, burlándome de la etimología, ya que hecatombe nada tiene que ver con este uso, derivándose del griego *hekatón-bous*, que quiere decir literalmente, "cien bueyes" (*cent-hommes* se puede oír también en *symptôme*), aludiendo a este sacrificio religioso realmente impresionante, que ha conservado casi exclusivamente en castellano el significado figurado de "desgracia", "catástrofe", "mortandad de personas", el 11-S, o el 11-M, bien podrían calificarse de "heKtombe", si proponer un 11-K, como caso genérico de todos estos casos singulares no supusiera ya rozar lo aberrante.

27. J. Derrida, "Mes chances: Au rendez-vous de quelques stéréophonies épicturiennes", *op. cit.*, pp. 29-30.

acontecimiento, hacerse cargo del acontecimiento: arte de la coincidencia, arte del malabarista, arte de la deconstrucción que sabe “jugar con lo que cae (*jouer avec ce qui tombe*), para hacerlo partir de nuevo hacia lo alto, *diferir su caída (différer sa chute)*”. Creo que tal vez éste sea un momento crucial en el decurso tendencioso de mi exposición, una tirada en la que nos jugamos todo y que atañe a la posibilidad misma de “jugar con lo que cae”: ¿es posible jugar con lo que cae?, ¿es posible relanzarlo de nuevo hacia arriba?, ¿es posible diferir su caída? La deconstrucción, las deconstrucciones, la de Derrida y otras que vayan surgiendo, si surgen, habrán de dar respuesta a estas preguntas, inclinarse hacia un lado u otro y, de este modo, diferenciarse. Yo no sabría decir con certeza, sin temor a equivocarme, cuál sería la posición de Derrida al respecto, cuál sería su grado de inclinación. Me pierdo entre sus textos, inabarcables, arriesgados a veces, extremadamente prudentes otras, escandalosos siempre. Lo que sí tengo muy claro es que al menos voy avanzando algo en mi lectura, tropezándome con muy buena suerte, cada paso que doy es un *pas de chance*, un paso (des)afortunado y un paso no aleatorio.

Me conformo con haber dado a leer, haber puesto juntos *Une certaine possibilité impossible de dire l'événement* y *Mes chances*. Y esperar que pasen cosas, que se crucen, ver *cómo se caen*, cómo se llevan, cómo se derriban, cómo se desfondan, cómo pierden pie, cómo se tumban, cómo se levantan. *Ahí hay síntoma*. Ésta es mi apuesta, mi *chance*, mi *klinamen*. Al cabo, decir el acontecimiento se reduce a la posibilidad imposible de diferir su caída, a la *responsabilidad* de (no) diferir su caída. Si Derrida ha rechazado todo decir constatativo, performativo, interpretativo, teórico, hermenéutico, descriptivo, metafórico, todo saber y todo pensar que anticipen o prevean el acontecimiento: ¿no estaría inclinándose por una imposibilidad de diferir su caída?, ¿no sería la hospitalidad incondicional este no diferir la caída del acontecimiento?, ¿nos está Derrida deslizándose por la resbalosa pendiente de una interrupción de la *différance*?, ¿un acontecimiento en caída libre, sin *différance* [*jouissance*, goce del acontecimiento]?, ¿acaso la *différance* es incapaz de diferir la caída?, ¿es impensable un espaciamiento y una temporización de la caída?, ¿todo está sometido al imperio de la *différance*, menos la caída del acontecimiento que sorprende incluso, debe sorprender a la *différance* para ser un acontecimiento, imprevisible, inanticipable, indiferible? *Peut-être*. Pero, si desde una cierta dogmática fundamental deconstructiva, siempre prudente, siempre con una respuesta a punto, esto no nos agrada en exceso ni nos parece en absoluto derridiano: una lucha cósmica entre la *différance* y el acon-

tecimiento, podremos descender un nivel, recurrir a la hospitalidad condicional y negociar una apaciguadora diferición de la caída del acontecimiento. Sólo que con ello, habremos perdido definitivamente el acontecimiento, al diferirlo, al someterlo a la condicionalidad de una hospitalidad equiparable a un decir performativo, constatativo, teórico, hermenéutico que Derrida ya desechara como discurso capaz de ajustarse a lo que cae, al caso, a lo singular. Se trueca la tensión y la inquietud del pensamiento, aunque sea extraviado, por una tranquilizadora respuesta. Aquí hay que apostar, exponerse y pensar un poquito este síntoma: ¿cómo conciliar la *différance* y el acontecimiento?, ¿diferir la caída o tropiezo de la *différance*? *Double bind*: la *différance* difiere la caída – la caída interrumpe la *différance*. Hay otro modo de plantear las cosas menos tajante que me reservo para después, pero que sigue conteniendo la hipótesis *derridiana* de un *más allá del principio de la différence*, sólo que nacido de las propias entrañas de la *différance* –no sobrevenido con la brutalidad de un acontecimiento que cae desde muy alto–, sin perder por ello la virtualidad de provocar en la *différance* una cierta *paralyse*.

Empecé queriendo ralentizar la gravedad de mi caída y no he hecho más que acelerarla. Lo intentaré de nuevo mediante una lectura pausada de *Mes chances*. Si hay una escritura sintomática en Derrida, este texto es buen ejemplo de ello, aunque tal vez no sea el mejor, desde luego no es el único. Su carácter sintomático no sólo estriba en el tema del que trata, las *chances* de Derrida, sus oportunidades, sus caídas en suerte –*chance* resulta intraducible sin perder la referencia a la caída–, sino en la retórica misma del artículo que juega en cada frase con un término emparentado etimológicamente o semánticamente con la caída:

“Como ustedes saben, las palabras ‘*chance*’ y ‘*cas*’ [oportunidad y caso], descienden, por así decirlo, según la misma filiación latina, de *cadere*, que resuena aún, para indicar el sentido de la caída en ‘*cadence*’, ‘*choir*’, ‘*échoir*’, ‘*échéance*’, en el ‘*accidente*’ también, y en el ‘*incidente*’. Pero es también el caso, fuera de la misma familia lingüística, del *Zufall* o de la *Zufälligkeit* que en alemán significa el azar, de *zufallen* (*échoir*, tocar, corresponder), de *zufällig*, lo accidental, lo fortuito, lo contingente, lo ocasional –y la palabra *ocasión* pertenece a la misma descendencia latina. *Fall* es el caso; *Einfall*, una idea que viene de pronto a la mente, de forma aparentemente imprevisible. Ahora bien, yo diría que lo imprevisible es precisamente el

caso: lo que cae (*tombe*) no lo vemos de antemano. Lo que nos cae encima (*nous tombe dessus*), al venir de más alto que nosotros, como el destino o el rayo, sorprendiendo nuestro rostro y nuestras manos, ¿no es justamente lo que burla nuestra *anticipación*? La anticipación (*anticiper, ante-capere*) prende y comprende de antemano, nunca se deja sorprender, no hay oportunidad para ella (*il n'y a pas de chance pour elle*)”²⁸.

[Antes hablábamos de la posibilidad de diferir la caída. Ahora Derrida vuelve a sorprendernos con que lo que nos cae encima burla toda anticipación, si es que anticipar es una forma de diferir una eventual caída, ¿podemos entender que lo que cae burla toda diferición, que el acontecimiento burla a la *différance*? No hay oportunidad para la anticipación, la anticipación no tiene suerte, como tampoco la diferición de lo que nos cae encima: ¿supone el acontecimiento un *pas de chance* para la *différance*?]

Hay que estar atentos al malabarismo de Derrida que, expresamente, no fortuitamente, pone en juego en este artículo todas las expresiones imaginables dentro de este registro de la cadencia, del azar, de la *chance*²⁹. No sólo lo que dice sino cómo lo dice, porque tal vez sólo pueda decirlo así, siguiendo una cadencia, una tendencia, una pendiente cuando justamente está hablando de la caída y del *klinamen* en deconstrucción. Éste es un estilo más, otro estilo, de la deconstrucción. Un estilo que deja caer cosas juntamente unas al lado de otras, que se precipita con la incierta esperanza de que tenga lugar un *encuentro* azaroso, un *cita* imprevista. Una deconstrucción que cuenta con “la suerte (*chance*), un poco como en la pesca o en la caza”³⁰, escribiendo las palabras como quien tira los dados al azar, “en la penumbra de una cierta indeterminación”³¹: algo pasará, seguro que algo pasará. Sólo me conformo con llamar la atención sobre este estilo de escritura que aparece en Derrida de cuando en cuando, en muchos textos, y que yo considero tal vez su estilo más inventivo, un estilo motivado por la invención del otro, un estilo sintomático que confía sin seguridad en propiciar la ocasión de un encuentro aleatorio, de un

28. *Op. cit.*, p. 22.

29. Valgan como muestra algunos ejemplos de las primeras páginas: “comme si je tombais dessus”, “quelles sont mes chances d’atteindre mes destinataires?”, “j’espère tomber sur eux par hasard”, “je livre mes mots un peu au hasard”, “Les ‘choses’ que je jette, projette ou lance dans votre direction, à votre rencontre, tombent”, “je lancerai deux questions. Ces deux questions lancées, imaginez que ce soit d’un seul coup deux dés”, etc.

30. *Op. cit.*, p. 20.

31. *Ibid.*

acontecimiento, hablando su mismo lenguaje, el de la caída, escritura sintomática para un acontecimiento que cae. Escritura sintomática, escritura *del* acontecimiento: no una escritura que difiera el acontecimiento, sino que caiga juntamente con él, se deje caer con él, se deje tumbar *por* él. Una escritura que no dice nada, que no constata nada, que sólo cae. Una escritura que no es un saber, que no es teoría, sino una tirada de dados, escribir es arrojar, dejar caer, lanzar, precipitar, sintomatizar sin que ello suponga, de ser posible, una *mimesis* del acontecimiento o una escritura performativa que lo provocara. Esto (también) es deconstruir: *ça se déconstruit, ça tombe*. Derrida señala esta potencialidad del lenguaje y, de nuevo, nos confronta con nuestro *double bind* relativo a la diferición del acontecimiento: “Estos efectos de azar parecen a la vez producidos, multiplicados y limitados por la lengua. Pero la lengua no es más que uno de esos sistemas de *marcas* que tienen, todos, como propiedad esta extraña tendencia: acrecentar *simultáneamente* las reservas de indeterminación aleatoria y los poderes de codificación o sobrecodificación, dicho de otro modo, de control y de autorregulación. Esta concurrencia entre la aleatoriedad y el código perturba la sistematicidad misma del sistema cuyo juego regula dentro de su inestabilidad”³². Asistimos aquí a una especie de maldición de la lengua, de cualquier sistema de marcas, para poder hacerse cargo del caso, de lo fortuito, del azar. Por una parte desarrollan un poder inmenso de indeterminación, un juego incontrolable que escapa a todo dominio; por otra parte, a la vez, ponen en marcha una fuerza igualmente poderosa de codificación, diríamos de estriaje, de reterritorialización, manteniendo al lenguaje en una inestabilidad permanente. ¿No es éste el juego de la *différance*?, ¿que genera lo radicalmente otro, lo absolutamente novedoso, lo diferente al tiempo que nos protege de ello mediante interminables rodeos, desvíos?, ¿los desvíos de la *différance*: la *chance* de la alteridad radical que ella misma engendra pero que simultáneamente difiere, como protegiendo(se) de una alteridad, de un acontecimiento al que da lugar aplazándolo *sine die*? Porque hay desvío se posibilita el acontecimiento, hay acontecimiento. Pero dicho desvío difiere el acontecimiento. A la inversa, no acabo de decidirme entre el huevo y la gallina, se podría decir que sólo porque hay acontecimiento, caída, hay desvío, iterabilidad.

La *différance* se salva, o nos salva, de aquello mismo que ha engendrado, del acontecimiento [Si no es el acontecimiento quien la ha engendrado a ella]. Ésta es la otra formulación que prometí de nuestro

32. *Ibid.*

peculiar atolladero. Tal vez a algunos les resulte más tranquilizadora y puedan seguir manteniendo así un cierto monismo en deconstrucción, el “monismo de la *différance*”. A mí me pasa como a Freud, cuestión de talante, que me suelo inclinar más por un cierto dualismo, que no aboca necesariamente a una oposición metafísica: *différance* y acontecimiento, contaminados, indecibles. Aquí también nos estamos jugando muchas cosas y hay que pronunciarse o proponer otras alternativas distintas a las mías, menos tramposas o igualmente tramposas, igualmente especulativas, pero diferentes. Yo me creo las dos y sostengo las dos a la vez: ventaja de ser perverso. Lo que no me gusta de eso que he llamado monismo de la *différance* es la amortización que conlleva del acontecimiento desde su mismo surgir, o caer. De acuerdo, hay un *klinamen*, una cadencia en la *différance* (que no puede digerir, de lo que no puede hacer duelo, alojada en ella como un alien, heterogéneo quizás a su diferir) que permite, es la condición de posibilidad de todo acontecer, de lo radicalmente otro. ¿Pero no estamos con-fundiendo el desvío como *klinamen*, como cadencia y el desvío como diferición o retardo?, ¿no son radicalmente distintos?, ¿o se contaminan? Vuelta a lo mismo: ¿cómo conciliar la cadencia y la ferencia?, ¿o son inconciliables y heterogéneas e irreductibles entre sí?, ¿ferencia de la *différance* por un lado y cadencia del acontecimiento por otro?, ¿cadencia de la *différance*: como decía Freud que cojear no es pecado?, ¿incluso si hacemos habitar la cadencia dentro de la *différance*, no será como en un duelo –duelo para interiorizar al otro y duelo a muerte con el otro– imposible? Yo creo que hasta Derrida pasa sutilmente de un lado a otro de esta alternativa según en qué escritos, inclinándose acá o allá, del lado del acontecimiento intratable, inanticipable, impredecible, indiferible (¿de la justicia y del porvenir?) o del lado de la *différance*, de la hospitalidad condicional, de la negociación y demás retórica de la que no soy muy amigo (¿del derecho, las leyes, etc?). No sé si pensar que este *double bind* entre *différance* y acontecimiento, entre ferencia y cadencia es una de las aporías más “genuinas” o más fructíferas de la deconstrucción, su aporía “constitutiva”³³, hasta diré

33. Me he metido en un jardín considerable y algo estúpido a la postre intentando averiguar inocentemente si la *différance* engendra el acontecimiento, lo radicalmente otro, o si es éste quien introduce en la *différance* una semilla radicalmente otra a la ferencia: la cadencia del *klinamen*. No sé si esto es muy deconstructivo o no, pensar la heterogeneidad de la *différance* y el acontecimiento. Mejor me iría hablando de *archiferencia* y *archicadencia*, *archiescritura*, *archihuella*, *archiacontecimiento* ... Dios de Dios, Luz de Luz, Dios verdadero de Dios verdadero, engendrado no creado, de la misma naturaleza que el Padre (*homoousion to patri*) ... Cuando se está en medio de una cuestión tan temible y turbulenta como es la relación entre la *différance* y el acontecimiento, lo mejor es rezarse un credo para apaciguar susceptibilidades y, de paso, tomar tierra y acabar con una disquisición aporética. Una buena profesión de fe a tiempo aplaca nuestras dudas, nos calma y nos salva del anatema. Acaba con un pensamiento extraviado, desviado. O tal vez no.

indeconstructible sólo por diversión, porque sé que muchos no me van a entender y que seguramente lo harán mal, que no comprenden este vocablo ni lo han estudiado y se agarrarán a él sin saber nada de su alcance, sólo porque les suena bien eso de lo indeconstructible. Toda detención tranquiliza, interrumpe el vértigo. Sólo que justamente lo indeconstructible en una interrupción que no detiene, relanza, es lo que provoca todo vértigo, lo que inclina a la caída. Un vértigo del acontecimiento distinto del vértigo de la *différance* interminable. Por otro lado, cuando he propuesto esta fórmula: “la *différance* nos salva o se salva del acontecimiento que ella misma engendra”, y que amenaza con destruirla, añadido, hay que conciliarlo con la insistencia de Derrida en la ruina, en la ceniza, en la destrucción eventual sin resto, en el mal radical del archivo, casi un axioma en deconstrucción. Diferir el acontecimiento, vale. Pero sin excluir nunca la posibilidad de lo imposible, esto es, de una “escritura pirotécnica”, una diferición cenicienta, un acontecimiento incinerante, un holocausto indiferible: el acontecimiento-ceniza de la *différance*, la *différance* reducida a cenizas, *feu la différence*, a menos que sea inmortal: “Y ahora cabe esperar que el otro de los dos ‘poderes celestiales’, el Eros eterno, haga un esfuerzo para afianzarse en la lucha contra su enemigo igualmente inmortal. ¿Pero quién puede prever el desenlace?”³⁴.

No consigo avanzar más que a trompicones, y tanta caída ya provoca una demora excesiva. También la caída difiere el encuentro. Con tanto caerse no necesariamente se está más cerca del acontecimiento, sino en la inmovilidad más estéril, sin llegar a ninguna parte, sin que tenga lugar encuentro alguno. “Contamos con lo que destina al azar y reduce al mismo tiempo el azar. En francés incluso, la expresión ‘destinar al azar’ (*destiner au hasard*) puede tener dos sintaxis y, por tanto, dos sentidos [...] Esto depende, como suele decirse, del contexto, pero un contexto nunca está lo suficientemente determinado como para prohibir todo desvío aleatorio. Para hablar como Epicuro o Lucrecio, una oportunidad (*chance*) está siempre ahí abierta para un *parenklisis* o para un *klinamen*. ‘Destinar al azar’ quiere decir ‘confiar’, ‘abandonar’, ‘entregar’, de forma decidida, al azar mismo. Pero esto puede querer decir también destinar algo sin querer, de forma azarosa, *at random*. En el primer caso, se destina al azar sin azar; en el segundo, no se destina al azar, sino que el azar interviene y desvía la destinación”³⁵. Destinar al azar es parte del trabajo de la *différance*, llevando a cabo simultáneamente los dos sentidos. Este Derrida es muy recono-

34. S. Freud “El malestar en la cultura”, en *Obras completas*, vol. XXI, Buenos Aires, Amorrortu, 1992, p. 140.

35. J. Derrida, “Mes chances...”, *op. cit.*, p. 21.

cible: un Derrida coherente, transmisible, sosegado, fácil de aprender y hasta tranquilizador para la universidad. Según yo lo veo no es el único Derrida, para ello habría que saturar el contexto de la deconstrucción y no permitir desvío aleatorio alguno: *pas de chance* para esta estrategia de lectura. Hay muchos Derridas, casi uno o varios en cada texto, con muchos estilos y que destinan al azar según el caso, caso por caso. Y sus lectores podemos permitírnos incluso el lujo de elegir, elegir uno o unos cuantos. El único lujo que creo imposible para un lector es elegirlos todos, todos los Derrida no caben en un lector, sólo cabían en Derrida. Nadie, cuando lee, es capaz de elegir a todos los Derrida a la vez, aunque para sus adentros pueda creerse que lo hace como si eso supusiera la mayor fidelidad: y reconstituir espuriamente, casi metafísicamente, un solo Derrida, el que los engloba a todos, a todos sus escritos, a todos sus estilos. No sé por qué estoy haciendo ahora pedagogía deconstructiva para jóvenes herederos y *scholars* de nuevo cuño. Supongo que intento justificarme y cubrirme un poco las espaldas con las lecturas y las elecciones que he hecho aquí. En nombre de Derrida. Aunque no (del) todo. No (del) todo Derrida. ¿Pero es que acaso hay otro, un Derrida (del) todo?

He aquí otro Derrida, poniendo en práctica una escritura sintomática, destinando al azar de una forma muy peculiar, enseñando este otro estilo en deconstrucción: "Lanzaré *dos preguntas*. Imaginen que estas dos preguntas lanzadas lo hayan sido de una sola tirada de dos dados. Con posterioridad (*après-coup*), una vez que hayan caído, intentaremos ver, si resta algo por ver, cuál es la suma de ambas: dicho de otro modo, lo que significa su constelación. Y si podemos leer ahí lo que me cae en suerte (*mes chances*), o lo que les cae a ustedes"³⁶. Esto es lo que yo entiendo por una estrategia sintomática y que Derrida pone en práctica de continuo. Sencillamente se limita a tirar dos o más dados, palabras, ideas, textos, autores, deja que caigan, y luego intenta leer lo que allí ha pasado llevando a cabo una peculiar sintomatología del caso, de este haber caído juntamente, de esta metonimia, de esta contigüidad. ¿No es ésta la estrategia deconstructiva que observamos, por ejemplo, en *Glas*, en *Tympan*, en *La double séance*, en *Signéponge*, etc? Desde luego, este proceder tiene muy poco de metafórico, de analógico, de mimético. Casi se diría que es una estrategia para evitar nada que se le parezca. La cita no deja de ser irónica pues sabe que está proponiendo algo que se parece mucho a una práctica adivinatoria, a echar las cartas y cosas por el estilo. No hay que escandalizarse

36. *Op. cit.*, p. 22.

por ello. Derrida no deja en este texto *nada* al azar. Para empezar, señalando su sorpresa por que el azar siempre se haya dejado consignar mediante un movimiento vertical de caída: “por qué este movimiento de arriba abajo? Cuando se habla de *chance*, ¿por qué las palabras y los conceptos imponen de entrada esta significación, esta dirección, este sentido, este movimiento hacia abajo, se trate de yección o de caída? ¿Por qué este sentido y esta dirección tienen una relación privilegiada con el sin-sentido o la insignificancia que se asocia frecuentemente con el azar? ¿Qué tendría que hacer el movimiento de descenso con la *chance* o con el azar? ¿Qué tendría *que ver* con ellos?”³⁷. Nada que ver. Tal vez la asociación del azar con la caída, con el síntoma, justamente no tiene nada que ver. A no ser que intentemos darle una explicación analógica de sentido, que veamos en ello una metáfora, en lugar de preferir dejarlo en suspenso:

“Contentémonos por el momento con subrayar esta ley o esta coincidencia que asocia extrañamente el azar o la *chance* con el movimiento hacia abajo, la yección finita (que debe, por tanto, acabar por caer (*retomber*)), la caída, el incidente, el accidente o justamente la coincidencia. Intentar pensar el azar sería en primer lugar interesarse por la *experiencia* (subrayo esta palabra) de lo que llega imprevisiblemente. Y algunos se inclinarían a pensar que la imprevisibilidad condiciona la estructura misma del acontecimiento. Un acontecimiento anticipable y, por tanto, aprehensible o comprensible, un acontecimiento sin encuentro absoluto, ¿acaso es un acontecimiento en el pleno sentido del término? Algunos se inclinarían a decir que un acontecimiento digno de este nombre no se anuncia. No se debe verlo venir. Si se anticipa lo que viene y que, desde entonces se recorta en un horizonte, en horizontal, no hay acontecimiento puro. Se dirá: no hay horizonte para el acontecimiento o para el encuentro, sólo imprevisión y en vertical. La alteridad del otro, que no se reduce a la economía de nuestro horizonte, nos viene siempre de más alto, es lo muy alto”³⁸.

Derrida está pensando aquí el acontecimiento del lado del síntoma, no un acontecimiento metafórico, sino el caer, el acaecer del acontecimiento. Señalando la coincidencia, incluso dando un paso atrás ante ella, tan sólo la subraya, deja constancia de su extrañeza, sin

37. *Ibid.*

38. *Op. cit.*, p. 23.

interrogar más lo que hay en la caída del acontecimiento, de coincidencia. Ni por qué lo imprevisible es lo que cae. Tal vez son preguntas que no llevan a ninguna parte. Tal vez no hay que preguntar el por qué de la coincidencia, sencillamente explotar, estrellar diría Barthes, la constelación de sentidos que provoca. Como si preguntar por la coincidencia, por el caer hacia abajo juntamente fuera tan descabellado como preguntar el porqué del azar. La coincidencia azarosa refrena la pregunta, el delirio interrogativo causal. Hay que preguntar todo lo posible, cuestionar hasta el límite y también dejar de preguntar, dejar que caiga la pregunta: no hay superstición aquí, se deja que el azar interfiera, no habría un determinismo supersticioso en deconstrucción. La superstición aparecerá más adelante. De momento las preguntas cesan tras una sorpresa inicial, una extrañeza ante la caída. Seguir preguntando acaso sería de locos. No hay acontecimiento para la superstición. No hay “encuentro absoluto” para el que no deja de preguntar. La superstición es la abolición del *klinamen*, de lo imprevisible. Creer al azar, como *destinar al azar* también presenta esta oscilación en su lectura. Creer al azar, creer en lo que el azar nos dice, creer en él; o creer al azar, azarosamente, creer por creer. De nuevo una disyuntiva insoportable, otro *double bind*. Sólo que el acontecimiento, un acontecimiento “en el sentido pleno de la palabra”, un “acontecimiento puro” sólo puede deberse a un “encuentro absoluto”. Acontecimiento y encuentro se utilizan como sinónimos. Y, en este contexto, “encuentro” sólo puede entenderse desde la lectura suspicaz que Derrida está haciendo del atomismo, dejándose seducir por el *klinamen*, por la imprevisibilidad de una verticalidad inclinada a la que no se le hacen más preguntas. Al arribante no hay que molestarlo con demasiadas dudas: la hospitalidad debe abrirle las puertas sin preguntarle de dónde viene, para qué, con qué fin, acosarlo con un proceso económico inquisidor, abrumarlo con las leyes de la casa que lo acoge. Tal vez aquí se pueda ver un distanciamiento de Derrida respecto del psicoanálisis, al menos de la lectura que él hace de Freud y de Lacan: habría en ellos un exceso de determinismo, compartirían con el supersticioso su tendencia al análisis sintomático, a hacer de todo caso un síntoma descifrable, “todo es síntoma, diagnóstico” para una disciplina que no renuncia a la ciencia: “¿Y cuando una actitud analítica se convierte en un síntoma? ¿Cuando una tendencia a interpretar lo que cae –bien o mal–, los incidentes o los accidentes, para reintroducir allí el determinismo, la necesidad o la significación, significa a su vez una relación anormal o patológica con lo real? Por ejemplo, ¿cuál es la diferencia entre superstición y paranoia, por un lado, y ciencia,

por otro, si todas marcan una propensión compulsiva a interpretar los signos aleatorios para restituirles un sentido, una necesidad, una destinación?”³⁹. Habría, para Derrida, tal y como él entiende el síntoma en psicoanálisis, una extralimitación de la “compulsión hermenéutica” hasta el punto de que el propio saber hace síntoma, el saber se convierte en un síntoma, como es el caso del supersticioso, ¿y del científico?: “La compulsión hermenéutica es lo que sería común a la superstición y al psicoanálisis ‘normal’, Freud lo dice literalmente. Al igual que el supersticioso, él tampoco cree en el azar, lo que quiere decir que ambos creen al azar, si creer al azar significa que se cree que todo azar significa algo –y que, por tanto, no hay azar”⁴⁰. Hace falta algo más de azar en deconstrucción, hace falta una interrupción de la interpretación, de la metáfora, no convertir el caso en metáfora para no caer en la superstición, ni hacer de la deconstrucción un método, una ciencia. Freud se las ve y se las desea, se contradice y se desdice para, habiendo reconocido su parentesco con el supersticioso, poder distinguirse de él y excluir la superstición del psicoanálisis. “Lacan sigue a Freud al pie de la letra en este punto cuando dice que una carta llega siempre a destino. No hay azar en el inconsciente, las aparentes aleatoriedades deben ponerse al servicio de una ineluctable necesidad que en verdad nunca llegan a contradecir”⁴¹. ¿Debemos pensar por ello que Derrida admite el juego del azar en deconstrucción y respeta una cierta aleatoriedad⁴², una cierta cadencia que no interpreta, para la que es en extremo hospitalario, y que sería fácilmente reconocible en las figuras de lo intraducible, lo innombrable, lo incalculable, lo inanticipable, el resto, etc.? Nada nos lo impide, al contrario, más bien nos inclina a ver las cosas de este modo. Y no sólo por admitir un cierto azar en deconstrucción ante el cual sólo cabe una hospitalidad incondicional, sino porque Derrida, segundo distanciamiento respecto del psicoanálisis, redobra esta indeterminación y esta aleatoriedad al separarse de una lectura obediente de la tradición atomista: “Mi *klinamen*, mi *chance* o mis *chances*, esto es lo que me inclina a pensar el *klinamen* desde la divisibilidad de la marca”⁴³, la divisibilidad de los átomos, del *stokheion*, la divisibilidad de la carta robada. Esta divisi-

39. *Op. cit.*, p. 35.

40. *Op. cit.*, p. 36.

41. *Op. cit.*, p. 38.

42. Por otro lado, Derrida admitirá provocadoramente que “cierta sensibilidad a la superstición no es quizás un aguijón inútil para el deseo deconstructivo” (*op. cit.*, p. 40), en un sentido diferente. Esto es, en la resistencia que opone el supersticioso a una delimitación contextual estricta, de adentro y afuera, de lo físico y lo psíquico, de la ciencia y la patología y, en general, a lo precario que resulta cualquier límite, el establecimiento de un contexto saturable.

43. *Op. cit.*, p. 32.

bilidad de la marca, este peculiar atomismo de la marca supone un efecto multiplicador del *klinamen* porque constituye, a su vez, un principio de indeterminación que se superpone con el de la caída. En otro lugar, Derrida dice que esta divisibilidad sería, si la hubiera, la *tesis* de la deconstrucción, la *verdad sin verdad* de la deconstrucción; su declinación, su desvío del atomismo. La identidad de toda marca, de todo "átomo" estaría afectada por esta divisibilidad, por la iterabilidad de su "insignificancia marcante"⁴⁴, y sería precisamente esta insignificancia sintomática la que le permitiría la citabilidad, la posibilidad de ser sacada de contexto y llevada de uno a otro, co-incidir con otras marcas.

En un contexto muy diferente, veinte años después, cuando ya no hablaba tanto de la marca, de la iterabilidad, de la divisibilidad, en otra respuesta al auditorio de Montreal en la conferencia a la que ya hice alusión al comienzo, Derrida no ha renunciado a una retórica inclinada de la verticalidad insignificante:

"Por verticalidad quería decir que el extranjero, lo que hay de irreductiblemente arribante en el otro –que no es ni simplemente trabajador, ni ciudadano, ni fácilmente identificable–, es lo que en el otro no me previene y desborda precisamente la horizontalidad de la espera. Lo que quería subrayar, al hablar de la verticalidad, es que el otro no espera. No espera a que yo pueda recibirlo o que le dé una carta de residencia. Si hay hospitalidad incondicional, debe estar abierta a la visitación del otro que llega en cualquier momento, sin que yo lo sepa. Esto es también lo mesiánico: el mesías puede llegar, puede venir en cualquier momento, de arriba, desde donde no lo veo venir. En mi discurso, la noción de verticalidad no tiene necesariamente el uso, a menudo religioso o teológico, que eleva hacia lo Muy-Alto. Tal vez la religión comience aquí. No se puede mantener el discurso que sostengo sobre la verticalidad, sobre la arribancia absoluta, sin que ya haya comenzado el acto de fe –el acto de fe no es forzosamente la religión, tal o cual religión–, sin un cierto espacio de fe sin saber, más allá del saber"⁴⁵.

El otro no espera –ni a la *différance*. Ha habido muchos malentendidos cuando Derrida ha hablado del mesianismo, de lo muy alto, de la verticalidad del arribante, del acto de fe. Aquí pasa algo similar

44. *Op. cit.*, p. 30.

45. "Une certaine possibilité impossible...", *op. cit.*, pp. 111-112.

en el auditorio: con mejor o peor voluntad, los lectores de Derrida no saben dónde meter este discurso. Lo peor es cuando, rendidos, o precipitados por encontrar una respuesta, allá que acuden todos a identificar el acontecimiento, el mesianismo, el *tout autre* con el Otro levinasiano y leen esta frase, por ejemplo, de *Mes chances*: “La alteridad del otro, que no se reduce a la economía de nuestro horizonte, nos viene siempre de más alto, es lo muy alto” como si fuera el trasunto de una interferencia entre estos pensamientos. Esto es tener poca idea, carecer de una mínima competencia textual y, desde luego, no haber leído lo suficiente porque hay mucha prisa en establecer un cortocircuito judaico en deconstrucción. Yo intento aquí mostrar otra filiación en el texto derridiano, más antigua si cabe, esta cadencia que nunca necesitó de Lévinas para hablar de verticalidad, de acontecimiento y de “encuentro absoluto”. Resulta que la verticalidad lleva al menos veinte años pululando (explícitamente) por los textos derridianos y que no tiene nada de judía ni de levinasiana, sino que responde al “encuentro (*rendez-vous*) con ciertas estereofonías epicúreas”, como reza el subtítulo de *Mes chances*. Ésta es mi lectura al menos. De un *Mesías atómico judígriego*. Y no es una lectura entre otras, otra más, no porque esté mejor hecha, ni sea más autorizada, sino porque no deja a Derrida en la estacada, ni hace de la deconstrucción un levinasianismo epigonal, neutralizándola, acabando con ella rápidamente para entregarse al maestro Lévinas, al supuesto maestro de Derrida. El paso de la verticalidad a la religión y a la fe es señalado por Derrida, pero no lo da. Nunca. Indica dónde estaría el lugar de una fe religiosa. Pero es también el lugar de otra fe, más allá del saber, la de *creer al azar*. El punto de inflexión de la cadencia deconstructiva nos conduce ahí. Los que quieran creer al azar, creer por creer, preferir creer en cualquier cosa menos en el azar, religiosamente, están en su derecho. Pero no es algo que haga Derrida, en sus textos. Si hay que elegir, yo me quedo con una cierta cadencia en deconstrucción, con un encuentro absoluto nacido de esta cadencia y que ha puesto en marcha la deconstrucción desde sus inicios, como estrategia de lectura y escritura sintomática. Y que (me) permite leer con mayor garantía de éxito, escribir cosas más sugerentes y abarcar de modo fructífero, sin aplanarlos, los escritos de Derrida, sin establecer en ellos una interesada teleología de punto final, sino preferir “un cierto entrelazamiento de la necesidad y del azar, del azar significativo y del azar insignificante: matrimonio, se diría en griego, de *Ananké*, de *Túkhe* y de *Automatía*”⁴⁶. Pero hay quien

46. “Mes chances”, *op. cit.*, p. 24.

sólo sabe leer teleológicamente, televinasianamente al Derrida griego de Demócrito, Epicuro y Lucrecio. O no leerlo en absoluto. Cuestión de *malchance*, de *més-cheance*, de *méchanceté*, de lector *méchant*. Ajuste de cuentas entre lecturas *desviadas*, en busca de atajos.

Prosigamos con el texto para dar por fin con una referencia explícita al término «síntoma», lo que Derrida entiende por síntoma, sabe del síntoma, tiene en mente cuando habla de síntoma. Pero esta vez, también dado el contexto de esta conferencia, no se muestra tan reticente con respecto al psicoanálisis ni a la clínica:

«En todos los casos, la incidencia se deja subrayar en el sistema de una *coincidencia*, la misma que cae, bien o mal, *con* otra cosa, al mismo tiempo o en el mismo lugar que otra cosa. Ése es también en griego el sentido de *symptōma*, palabra que significa en primer lugar el hundimiento, el desplome, luego, la coincidencia, el acontecimiento fortuito, el encuentro, a continuación el acontecimiento desafortunado y, finalmente, el síntoma como signo, por ejemplo, clínico. La clínica, dicho sea de paso, nombra todo el espacio de la posición acostada o encamada»⁴⁷.

Ya hemos apuntado cómo se abordaba esta cuestión crucial de la adherencia del síntoma al discurso psicoanalítico y la herencia clínica que lo atraviesa de parte a parte. Yo no estoy de acuerdo, es injusto hasta cierto punto, con hacer del psicoanálisis una hermenéutica del síntoma. Pero Derrida no me parece estar al tanto, y menos a principios de los 80⁴⁸, del discurso lacaniano sobre el síntoma y comprendo que prefiera el linaje atomista griego y se sumerja en él para rastrear y apoyar anaclicamente su retórica de la cadencia, su relectura del *klinamen* y del síntoma: “En el curso de su caída en el vacío, los átomos son arrastrados por una desviación suplementaria, por ese *parenklisis* o ese *klinamen* que, agravando una primera separación, producen la concentración de materia (*systrophé*) [...] El *klinamen* separa de la sim-

47 *Ibid.*

48 “Es entonces –aproximadamente de 1968 a 1971– cuando me puse a leer tal o cual texto de Lacan y a descubrir allí tantas cosas apasionantes como lugares de resistencia o residuos de metafísica” (J. Derrida, *De quoi demain...* Paris, Fayard-Galilée, 2001, p. 277). Que Derrida se pusiera en serio a leer todo lo que había escrito Lacan hasta este período no quiere decir que no lo siguiera leyendo después, pero da una idea de su “primera impresión” sobre este autor y de las ganas, muchas o pocas, que le quedaran de seguirlo leyendo con alguna sistematicidad después, justo a partir de 1972, cuando Lacan sufre un giro espectacular. Esto no es más que otra sospecha mía. En lo concerniente al tema que trato aquí, El seminario 23 de Lacan, *El sinthome*, fue dictado en 1975-1976. Desconozco si Derrida llegó a leerlo en las múltiples versiones mecanografiadas que circulaban, ya que su publicación “oficial” es muy reciente, de 2005.

ple verticalidad, lo hace, dice Lucrecio, 'en un momento indeterminado' y 'en lugares indeterminados' (*incerto tempore... incertis locis*, *De natura rerum*, 2, 218-19) [...] Para Epicuro, la condensación o el espesor, el relieve sistrófico, es en primer lugar este enredo retorcido, este giro concentrado de átomos [...] Numerosos elementos vienen a reunirse en torbellino en la *systrophé*⁴⁹. Me detengo aquí un momento, en este punto de condensación, antes de abandonar un texto inagotable que mi prolija paráfrasis empieza a aplanar en exceso: "habría que dejar el texto solo. No acompañarlo"⁵⁰. Nueva vuelta de tuerca de una metáfora reaparecida. Nuevo giro. Justamente en el momento crítico de la caída generalizada, de la lluvia de átomos, la desviación, el *desplazamiento* de la vertical da lugar a una vuelta suplementaria, a un torbellino que produce una *condensación* de materia: *systrophé* metafórica. Surgida tal vez a partir de esta cadencia, ¿posterior a ella? Habría que saber un poco más atomismo. Queda para otra ocasión profundizar en la *Nachträglichkeit* de la *systrophé* respecto del *klinamen*, de la condensación a partir del mero desplazamiento: metáfora y metonimia, ferencia y cadencia de nuevo. Quedémonos únicamente ahora con este retrazarse de la metáfora sistrófica, este torcido enredo etimológico que nunca supone una guía fiable. *Systrophé*: reunión, tropa, banda, enjambre, sedición, rebelión, conspiración; *strofé*: vuelta; *strófos*: cordón, cuerda, lazo, correa; *streptós*: trenzado, tejido; *stréfo*: volver, doblar, trenzar. *Systréfo*: reunir en un haz, recoger, reunir, agrupar, juntar, espesar, condensar. La familia de la catástrofe retorna, se revuelve, haciendo imposible abandonar cierta trópica, ni siquiera en el clímax de la caída, imprimiéndole un giro trópico a la verticalidad, al caso, doblándolo, trenzándolo, haciendo un haz con las trayectorias en caída libre, atándolas con una cuerda, sometiéndolas a estricción. Obligándonos a torcer la mirada mientras contemplamos la lluvia del caso, una mirada bizca, estrábica (*strabós*), como la que Derrida exige para leer *Glas*, con un ojo en cada columna, en cada mirilla, para no perder de vista la precipitación de esta "diseminación literal"⁵¹, de esta *systrophé*: "Doble mirada. Lectura bizca [...] Y si protestáis contra el estrabismo que se os quiere infligir, basta que indagéis por qué. Querelle, que también saca provecho de su estrabismo, asume su "incurable herida" y, lo mismo que Stilitano, Giacometti y todo el grupo de los mancos, cojos y tuertos, hace así que se lo quiera, nombre, sublime, magnifique. No se enfada, sino todo lo contrario, cuando "mi-

49. "Mes chances", *op. cit.*, pp. 24-25.

50. *Parages*, *op. cit.*, p. 70.

51. "Mes chances", *op. cit.*, p. 25.

rándolo fijamente le dije: — ¿Tiene un poco de estrabismo?" (*Querella de Brest*) Mirada profunda, estereoscópica. Ver doble"⁵². También las columnas son zambas (*strambus*), inclinadas, amenazando caerse, con las rodillas demasiado juntas y sus fustes torcidos, arqueados, arruinando su equilibrio, dificultando la marcha hasta el final.

Riesgo de parálisis. De muerte. Interrupción provocada por la caída: "¿De dónde viene el derecho de interrumpir? ¿Te imaginas un diálogo, una palabra plural sin la violencia siempre injustificable de una interrupción? ¿Ven, es una interrupción?"⁵³. Suspensión de la *différance* por el acontecimiento que no se deja diferir en su cadencia ("*la chance (échec ou échéance) de l'événement*"⁵⁴) que sorprende absolutamente, mortalmente. Temor y temblor en deconstrucción: *pas au-delà*, paso (no) más allá. Pánico de una deconstrucción que se quería interminable en nombre de la *différance* haciendo *caso omiso*, omitiendo el caso, soñándose libre de síntomas, blindada frente a un discurso que no fuera de la *différance*, del semblante: "Esto no supone que se renuncie a saber o a filosofar: el saber filosófico acepta esta aporía prometedora que no es simplemente negativa, o paralizante. Esta aporía prometedora adquiere la forma de lo posible-imposible o de lo que Nietzsche llamaba el 'quizás', *peut-être*"⁵⁵. Hay que terminar ya. No de mala manera. Quedando para otra vez. Este movimiento desesperado no se termina aquí, "esta *paralyse* no prohíbe nada, hace movimiento, el falso movimiento que procede según el *faut-pas* (falso paso, no hace falta) del deseo y franquea el límite"⁵⁶. Si algo tiene el síntoma es ese andar con paso falso, renqueante, repetitivo. Otro día. Otro día hablaremos del síntoma en *Glas*, en *La dissémination*, en *Parages*, en *Tympan*, en *Marges*, en *Ulysse gramophone*, en *Le 'concept' du 11 septembre...* hoy sólo quería escandalizar un poco y dejar caer algo descuidadamente la sospecha de una cierta cadencia en deconstrucción.

52. *Glas*, op. cit., pp. 130b-131b.

53. *Parages*, op. cit., p. 62.

54. Op. cit., p. 65.

55. "Une certaine possibilité impossible...", op. cit., p. 106.

56. *Parages*, op. cit., p. 79.

LA DECISIÓN DEL PSICOANÁLISIS:
HOSPITALIDAD CON LO INDECIDIBLE

Marcelo Percia.

“Tal vez se podría sacar la conclusión de que la esencia de la decisión, aquello que la convertiría en el objeto de un saber temático o de un discurso teórico, debe permanecer indecible: para que haya, si es que la hay, decisión”.
Derrida en *Aporías, Esperarse (en) la llegada*.

1. pensar lo indecible.

El psicoanálisis intenta dar lugar a lo indecible.

Las decisiones no son la decisión. Están las que se toman porque sí: por gusto o capricho, por inercia o comodidad; están las que se asumen sin otra opción o las impuestas por hechos y circunstancias inapelables. Están, también, las que se adoptan en contra de la corriente y a pesar de lastimar a otros queridos con ese acto.

Creo que *eso* que Derrida llama “*esencia indecible*” es soporte impreciso que decide cuando no se sabe qué hacer, porque nadie sabe qué hacer en una situación así o porque los mandatos sobre qué se debería hacer han estallado o no son creíbles o son controversiales.

Entonces, *lo indecible* es el horizonte sobre el que se expresa la decisión. La decisión apuesta no tanto al resultado de su acción como a la emergencia de un sujeto de la decisión.

En psicoanálisis, *lo indecible* causa pensamiento, motiva preguntas y provoca un sujeto de esos pensamientos y esas preguntas. Hospitalidad con *lo indecible* significa hospitalidad con lo que ignoramos, con lo que nos hace sentir desamparados, con lo que nos arroja en soledad. *Lo indecible* es el exceso que la decisión intenta alojar.

2. decisiones.

Indecible es la vida y es la muerte, el deseo y la angustia. Indecible es cada instante de amor. Tal vez, por eso, la contracara de esa potencia (que es lo indecible) sea la obsesión contemporánea por decisiones eficaces y disciplinadas. Vivimos un mundo empecinado en hacer de la razón un órgano resolutivo.

Así, sobre las decisiones se dicen muchas cosas. Existen expertos en decisiones difíciles, consejeros para indecisos, analizadores de alternativas en juego, estudiosos de cómo alcanzar el objetivo esperado, proveedores de herramientas útiles. También existen calculadores de beneficios y riesgos, clasificadores que distinguen entre decisiones prácticas y metafísicas o entre sencillas y trascendentales. Hasta se conocen orientadores en decisiones éticas y responsables.

Mapas sobre determinaciones presentan figuras justificadas y comprensibles, misteriosas e inexplicables, meditadas, metódicas, razonables, progresivas, lúcidas. También decisiones improvisadas, repentinas, abruptas, desesperadas que se toman con los ojos cerrados. O decisiones entusiastas y alegres, tristes y pesimistas, informadas o con información escasa, vaga, improbable. O decisiones seguras y confiables, inciertas y llenas de presunciones equivocadas. O se señalan decisiones con metas claras o fines confusos, decisiones compartidas o negociadas, decisiones bajo presión o amenaza. Sin olvidar: decisiones aconsejadas, autorizadas, respaldadas. Y sin dejar de atender: decisiones que saltan sin red, decisiones que aplican estadísticas, calculan consecuencias, estiman probabilidades. Decisiones que siguen arrebatos momentáneos o intuiciones imprecisas. Decisiones repetidas y habituales. Decisiones raras e infrecuentes. Decisiones del mal menor o decisiones dejadas a la suerte.

Incluso se elaboran cuadros de fantasía sobre tomadores de decisiones: decididos reflexivos, ejecutivos, compulsivos, dubitativos, arrepentidos, o indecisos certeros, temerosos, remolones. Uno de los casos más curiosos es el de los indecisos recuperados que concurren a un grupo de autoayuda eterno que nadie *se decide* a dejar. Otro, es el de los indecisos sublevados que postulan la inacción activa como método de lucha.

3. *decisión del psicoanálisis.*

La lista que se acaba de leer es una instantánea de la ansiedad decididora de nuestra civilización. El psicoanálisis no se interesa por las decisiones que se toman, sino por las decisiones que nos toman. Las acciones que nos arrebatan la iniciativa, las que se adueñan de nuestra casa, nuestros pensamientos, nuestras vidas.

¿Se podría hablar de un psicoanálisis de las decisiones? ¿Una analítica de la voluntad inconsciente? El sujeto que piensa el psicoanálisis no decide, es decidido. Su existencia misma se presenta como consecuencia de una decisión. El sujeto no es la persona que dice: "*yo decido tal cosa*", sino el acontecimiento que, a veces, adviene después de una decisión tomada.

Lo inconsciente no es el nombre de otra mentalidad que decide, sino potencia en la que vive lo indecible. Luego, la decisión arroja un sujeto, lo decide. En psicoanálisis, la decisión es una astilla desgajada de algo que no se alcanza. Las decisiones que nos llegan son esquivas de lo indecible.

Tal vez neurosis sea una decisión que evita la decisión. El yo es testigo de un acto que no entiende. Los síntomas son decisiones que no son la decisión, representantes de un compromiso que se desconoce, cuerpos de un deseo que deserta. Extraña presencia la de la decisión sin sujeto.

Arrojo, osadía, atrevimiento, son figuras de las que hace alarde la persona que dice yo. El sujeto de la decisión no es pronombre jactancioso, sino cuerpo de un deseo que luego el yo asumirá (o no) como propio. No se trata del arrojo de alguien, sino de la recepción de lo arrojado; no se trata de una osadía personal, sino de las consecuencias de ese obrar; no se trata de atreverse a hacer algo, sino de aventurarse a darse nombre en un mundo insospechado. La decisión anuncia la posibilidad de un desprendimiento. El psicoanálisis atiende al sujeto caído de lo indecible.

4. decisión suspendida.

Freud, en *Lecciones introductorias al psicoanálisis* (1916-1917), a propósito de la cuestión de la transferencia (y la abstinencia), llama la atención sobre decisiones indeseables durante la cura, dice: “Puedo, además, asegurarnos que estáis en un error si creéis que aconsejar y guiar al paciente en las circunstancias de su vida forma parte de la influencia psicoanalítica. Por el contrario, rechazamos siempre que nos es posible este papel de mentores, y nuestro solo deseo es el de ver al enfermo adoptar por sí mismo sus decisiones. Así, pues, le exigimos siempre que retrase hasta el final del tratamiento toda decisión importante sobre la elección de una carrera, la iniciación de una empresa comercial, el casamiento o el divorcio. Convenir que no es esto lo que pensabais. Sólo cuando nos hallamos ante personas muy jóvenes o individuos muy desamparados o inestables nos resolvemos a asociar a la misión del médico la del educador. Pero entonces, conscientes de nuestra responsabilidad, actuamos con todas las precauciones necesarias”.

Desde que Freud advierte el peligro de la influencia, los psicoanalistas sospechan de las decisiones impulsivas que parecen destinadas a evitar algo o dedicadas a complacer al psicoanalista¹.

1. A propósito de este problema Lacan, en el Seminario *La Angustia* (1962-1963), trata de distinguir entre *acto*, *acting out* y *pasaje al acto*; tres asuntos vecinos a la pregunta sobre la decisión.

Freud quiere evitar que algunas decisiones tomadas durante el análisis se transformen en ofrendas inconscientes o pedidos de reconocimiento. Piensa que la decisión puede ser herida reincidente de un deseo ajeno o que puede ofrecerse como sacrificio o prueba de amor. Para Freud, el agradar a otro dice tanto el extravío de la decisión como su más anhelado destino. Nadie puede decir que decide (solo) por su cuenta. Tal vez, la cosa consiste en saber por quiénes uno decide; ese poder saber, quizá, hace toda la diferencia.

5. decisión en estado de influencia.

Una mujer bajo la influencia (1974) de John Casavettes indica, desde el título, el pesar de una vida tutelada. La protagonista habita una tormenta emocional: insegura y disconforme con la vida que lleva, no sabe cómo actuar. Trata de adaptarse al mundo y cumplir con todos. Vive bajo *influencia*: bajo la *influencia* que le ordena ser feliz, bajo la *influencia* de su marido, bajo la *influencia* que le exige ser buena hija, buena madre, buena mujer. La *influencia* es la proposición que la asfixia y, a su vez, el único modo que tiene de respirar.

Al comienzo de la película el marido la presenta así: “Mabel es una mujer delicada y sensible. No está loca. Ella es peculiar, pero no está loca, así que no digas que está loca. Ella cocina, cose, hace las camas, limpia los baños... ¿Qué signo de locura hay en todo eso? No entiendo siempre lo que hace, lo admito, pero lo que sé es que está loca por mí”.

Todos piensan que es una mujer extraña. Circunstancias sin importancia hacen, para ella, un drama: como cuando el marido llega tarde del trabajo el día en que lleva a los chicos a dormir con la abuela y se prepara para una cena íntima. Las cosas se agravan y la familia decide internarla.

La escena en la que regresa a casa después de meses de psiquiátrico pone a la vista que su peor encierro es *el estado de influencia*. Toda la familia espera: sus hijos espían detrás de una puerta, su marido la observa con una sonrisa tierna y exigente, sus padres la examinan preocupados, también sus suegros, una hermana o una cuñada. La expectativa es tremenda. Cada uno dicta con la mirada lo que ella debería hacer. La voz de *la influencia* dice *sé tu misma*. Mabel no está en transferencia analítica, sino transferida a los otros, excedida.

La tensión crece, el marido se acerca, la besa y la lleva a otra habitación arrastrándola con violencia: la escena es oscura y brutal. Entre los gritos de él y el llanto de ella, se escucha el diálogo que sigue:

- Estoy contigo, no hay nada que puedas hacer mal.
- No sé qué hacer.
- No hay nada que puedas hacer mal.
- No sé qué es lo que quieres.
- Simplemente que seas tú misma. Esta es tu casa, así que, ¡al diablo con ellos! ¡Con todos ellos!
- No sé qué hacer, no puedo.
- Sólo sé tú misma, tú misma.
- No puedo.
- Vamos, sé feliz, vamos, vamos, vamos. Vamos. Eso es...

A veces, se cree tomar una determinación propia cuando no se hace más que obedecer el deseo de otro. El psicoanálisis presiente que muchas decisiones son formas encubiertas de acatar la voz de una autoridad. La decisión de Mabel no parece una decisión: ¿prefiere el sometimiento antes que sentirse sola?, ¿la felicidad familiar como sala segura, a pesar de tanta crueldad y extorsión emocional?, ¿la sombra eterna del perfil del amo que la decide apuntándola con el índice, antes que sentirse vacante, sin la consistencia de esa identidad?

6. *decidir la muerte.*

En *Análisis de un caso de neurosis obsesiva* (1909), Freud piensa la indecisión como velo que oculta la muerte. Cree que la neurosis obsesiva rehúsa la decisión para conjurar la última partida. Percibe la indecisión como tela que cubre la certeza de que vamos a morir. Manto flotante, tul, gasa o encaje que nos protege de esa fatalidad que nos cautiva. Freud advierte el *sentido* inconsciente de la indecisión en algunas personas que no *pueden* decidir.

Presenta, así, esbozos para un estudio del complejo de la muerte en esa enfermedad de las ideas fijas: "*Sus pensamientos se ocupan sin cesar de la duración de la vida y la posibilidad de la muerte de otros; sus inclinaciones supersticiosas no tuvieron al comienzo otro contenido y, quizá, tampoco sea otro su origen. Pero, sobre todo, ellos necesitan de la posibilidad de la muerte para solucionar los conflictos que dejan sin resolver. Su carácter esencial es su incapacidad para decidirse, sobre todo en asuntos de amor; procuran posponer toda decisión, y en la duda sobre la persona por la cual habrían de decidirse, o sobre el partido que adoptarían frente a una persona, no puede menos que servirles de arquetipo el antiguo Tribunal Supremo del Reich, cuyos procesos solían acabarse por la muerte de las partes querellantes antes de que se dictara sentencia. Así, en cada conflicto vital acecha la muerte de una persona sig-*

nificativa para ellos, las más de las veces una persona amada, sea uno de los progenitores, sea un rival o uno de los objetos de amor entre los que oscila su inclinación”.

Freud percibe la proximidad entre decisión y muerte, de qué manera los pensamientos obstinados se organizan para contrarrestar el caprichoso fin. Tal vez eso que llama neurosis sea el pesar por tener que decidir la muerte. Decidir la muerte no como suicidio, crimen o eutanasia; decidir la muerte como asunción de su posibilidad.

La vida es indecible. Neurosis es el nombre de un resto decidido de esa potencia malograda. Algunos obstinados buscan un garante. Los que huyen del desamparo y la soledad, a veces, se refugian en la protección de un poder absoluto. Decidir la muerte no es matar ni matarse sino hospedarse en la intemperie, sin garantías.

7. *decisión final.*

En un texto sobre el consejo, Walter Benjamin advierte que tal vez pedir consejo sea una coartada para no cargar solo con la responsabilidad de lo ya decidido. Entonces, sugiere, ante un pedido de consejo, averiguar primero la opinión que tiene sobre el asunto consultado el que pide ayuda, para luego *entregar* lo que el otro necesita escuchar. Escribe Benjamin: *“Nadie se convence fácilmente de la inteligencia superior del otro y casi nadie pediría consejo si la intención fuera hacerle caso a otro. Es más bien la propia decisión, ya tomada en el fuero íntimo, la que se quiere volver a escuchar una vez más, por así decirlo, del revés, en forma de ‘consejo’. Lo que se espera de quien aconseja es justamente esta repetición de la propia idea y quienes piden consejo tienen razón. Porque lo más peligroso es concretar lo que se decidió solo, sin someterlo al diálogo y a la réplica como a un ‘filtro’. Por eso, quien pide un consejo ya resolvió la mitad del asunto y si se propusiera algo equivocado sería mejor ratificar su opinión con cierto escepticismo que contradecirlo decididamente”.*

Benjamin piensa que se consulta para atemperar una soledad irreductible. ¿Qué decir, entonces, de su decisión final? ¿Su último acto sin compañía? Escribe Derrida en *Dar la muerte*: *“Lo mismo que nadie puede morir en mi lugar, nadie puede tomar una decisión, lo que se llama una decisión en mi lugar”.*

8. *decisión sin retorno.*

Se usa la expresión *quemar las naves* como figura que dice que uno está dispuesto a arriesgar todo o como imagen heroica de una decisión

o como acto definitivo tras el cual no es posible retroceder o desistir. *Quemar las naves* significa jugarse por algo sin vuelta atrás. Arrebato que quiere evitar el mal de los arrepentidos, de los nostálgicos apegados al pasado, de los cobardes que proyectan fugas.

No importa aquí trazar una psicológica de la decisión de Hernán Cortés. Ni si quiera saber si todas las naves ardieron en las costas de Veracruz, o si acaso fueron inutilizadas, salvo una que el conquistador se guardó para menesteres imprescindibles. Tampoco quiero sugerir que la decisión de Hernán Cortés inaugura la serie trágica de las decisiones enloquecidas de nuestra historia americana.

Recuerda Derrida que dice Kierkegaard: *"El instante de la decisión es la locura"*. Me interesa ese instante loco de la decisión. Las marcas que algunos actos decididos dejan en la piel incorruptible de lo indecible. Esos *cortes* que hacen que uno piense que, a partir de ese momento improbable, su vida se parte en un antes y un después, o que se disemina en muchas vidas más.

9. *decidir la espera.*

"Lo que el viento se llevó", filmada en 1939 por Víctor Fleming, basada en la novela de Margaret Mitchell, es una historia de dolor, amor y soledad. La vida de una hermosa muchacha rica, una joven caprichosa, tierna, con ansias de poder, en medio de la guerra de la secesión entre el norte y el sur norteamericano. Una historia de decisiones que marcan el rumbo de existencias que andan a la deriva.

La protagonista, Scarlett O'hara (Vivien Leigh), se afirma en esta idea: *"Aunque tenga que matar o robar, a Dios pongo por testigo que jamás volveré a pasar hambre"*. Al terminar la película, uno duda si Scarlett es buena o mala, una ambiciosa capaz de cualquier cosa o una apasionada que teme sufrir, o si su último marido Rhett Butler (Clark Gable) es egoísta y despiadado o el hombre que más la ama.

En la última frase de la película, Scarlett decide confiarse al tiempo. Intuye que el brillo de su tragedia personal es casi nada comparado con la salida del sol. En la escena final, ella sola, a los pies de la gran escalera de una mansión vacía, partida de dolor dice: *"Pensaré sobre eso mañana, en Tara. Allá lo podré soportar. Mañana pensaré en una forma de recuperar a Rhett. Después de todo, mañana será otro día..."*.

"Mañana será otro día", si no se escucha sólo como aplazamiento de lo que no se quiere o no se puede asumir, es declaración de una espera: quizás, al amanecer, arribe un sujeto de la decisión. Una posición nacida

de esa misma espera. La espera no como promesa de la solución que llegará, sino como tiempo para que la pregunta por el sujeto tenga lugar².

10. *decisión realizada.*

Sugiero, junto a la proposición freudiana del *sueño como realización de deseo*, otra que piensa el *sueño como realización de una decisión*. Si la interpretación se pone más del lado del tiempo que del *desciframiento*, interpretar es alojar lo indecible. Así, cuando se dice que un paciente *trabaja* en su análisis, ello no significa que alcanza un resultado, realiza una actividad, llega a la meta, o comprende algo, tampoco que encuentra cosas que se ocultaban tras la máscara de un conjunto evidente: que *trabaja* quiere decir que se demora en lo indecible. Decidirse es *darse tiempo* para apropiarse de una decisión.

Freud, en *Traumarbeit*, emplea la idea de *trabajo del sueño*, de donde luego deriva conjeturas sobre la interpretación. Durante el sueño, el inconsciente decide *algo* de lo indecible. Freud piensa el *trabajo* del sueño como realización de deseo. Sugiere, entonces, la interpretación como reposición del tiempo de ese trabajo fugado. Interpretación no como descubrimiento de algo que estaba cubierto, sino como tiempo que da lugar a que lo sin decir se escuche en las pausas de lo dicho. Pausas que son rincones en los que viven pensamientos inexpressados. En un análisis se habla, pero no tanto para oír lo efectivamente dicho como para escuchar aleteos de lo sin decir en el silencio. Silencio: temblor acurrucado de una decisión. Silencio: existencia decidida todavía sin expresión.

11. *decisión onírica.*

Recuerdo la frase que dice “*Voy a consultarlo con la almohada*”. Muchos soñantes cuentan haberse ido a dormir con un problema que los atormentaba y, al día siguiente, como por arte de magia, levantarse con la solución en la cabeza. *Consultarlo con la almohada* es un consejo freudiano. Escribe Freud en *La interpretación de los sueños* (capítulo cinco): “*Secundariamente es atraída aquí nuestra atención sobre el hecho de que durante la noche, y sin que nuestra conciencia lo advierta, pueden tener efecto importantes transformaciones de nuestro material de recuerdos y representaciones. El consejo de «consultar con la almohada», esto es, de dejar pasar una noche antes de tomar una decisión importante, se halla plenamente justificado*”.

2. Hay un modo de la ternura que aloja lo irremediable en el abrazo del tiempo. Muchas madres alivian el dolor con estos versos eternos: “*sana...sana...colita de rana, si no sana hoy...sanará mañana*”.

Especialistas en decisiones recomiendan *consultar con la almohada* cuando se trata de tomar decisiones complejas: casarse o separarse, mudarse de casa o de país, guardar un secreto o traicionar a un amigo. Mientras que para elecciones sencillas (optar por un cepillo de dientes, un par de medias o una barrita de cereal) conviene, después de evaluar ventajas y desventajas de cada opción, no dilatar el desenlace. Opinan que el inconsciente contribuye a solucionar disyuntivas difíciles, mientras que la voluntad consciente es eficaz cuando se trata de alternativas de consumo habitual. Estudios constatan que dormir estimula la creatividad, la invención de otras posibilidades o la advertencia de soluciones inesperadas. A propósito, investigadores advierten que, en el caso de la elección de pareja, no es lo mismo *consultarlo con la almohada* que *abrazarse a la almohada*.

Lo cierto es que, más allá de bromas sobre especialistas, la almohada es el diván de los durmientes. Ese saco relleno en el que anida la cabeza. En el cálido secreto de ese apoyo, a veces seguro, el inconsciente trabaja mientras la conciencia se desentiende. La decisión es una figura tallada por el sueño.

12. indecisión de la noche.

Impresiona una visión de Horacio Quiroga que localiza la bestia de la muerte en el sueño. La historia de una mujer a la que se le va la vida en una noche. La almohada, en el relato de Quiroga, no es espacio de lucidez, alivio, potencia que decide, sino lugar de parálisis y agonía.

El almohadón de plumas, que comienza con una afirmación que estremece: “*Su luna de miel fue un largo escalofrío*”, es el trágico relato de una joven enamorada que, tras vivir unos meses dichosa, comienza a adelgazar, pierde fuerzas, llora sin motivo, permanece quieta, muda y con la mirada indiferente. Víctima de una anemia inexplicable, los médicos le indican reposo absoluto. La dulce muchacha, sin embargo, empeora, marchando (entre *alucinaciones confusas y flotantes*) hacia la muerte. Así su vida se extingue sin que nadie entienda cómo ni por qué. Cuando la poseída muere, advierten, al deshacer la cama, manchas de sangre en su pesada almohada. Al abrirla, Quiroga describe: “*Sobre el fondo, entre las plumas, moviendo lentamente las patas velludas, había un animal monstruoso, una bola viviente y viscosa. Estaba tan hinchado que apenas se le pronunciaba la boca*”.

No propongo leer la historia como alegoría: ficción que simboliza el trabajo inconsciente como un parásito chupa sangre. Horacio Quiroga relata la indecisión de la noche. La noche como travesía en la que el so-

ñante se da tiempo para la decisión y la noche como condena en la que una criatura viscosa consume la provisoria dicha de una joven viva. La noche como teatro de una decisión y la noche como sentencia de muerte. El monstruo que habita entre las plumas del sueño es también el tiempo. Locura es impaciencia de un dolor que el tiempo no calma. Impotencia de una vida que se va. Locura es indecisión de la noche: que el mismo sitio que es promesa de sosiego, pueda ser, a su vez, lugar de un largo escalofrío, lugar de sufrimiento mudo, anemia.

13. *decisión del azar.*

En una encuesta realizada entre personas que viven en grandes ciudades, la mayoría de los entrevistados confesó tener la fantasía de cambiar de vida: mudar de nombre, de familia, de pareja, de trabajo. Comenzar de nuevo en otro lado. Sin embargo, esos sueños de cambio, tal vez, no soportarían abismarse a otra existencia, la experiencia de *diferir* en uno mismo o disentir en la propia identidad. Esas ilusiones, a veces, representan autoengaños, decisiones eternamente aplazadas.

Recuerdo una, entre las muchas historias contenidas en *El halcón maltés* que Dashiell Hammett publica en 1930. El detective, Sam Spade, recorre escéptico las intrigas de los mundos que le proponen investigar. Conoce el oficio de hacerse testigo de una vida ajena. En un momento, cuenta el caso de un tipo que decide, sin éxito, practicar la extranjería.

Un hombre desaparece sin motivo. No saca valijas de su casa, no hace un viaje, no se lleva dinero, no deja una carta. Ningún detalle extraño, indicio de conflicto, presencia de otro amor o aventura. Tampoco una deuda de juego o una enfermedad terminal. Nadie comprende lo ocurrido. Su esposa no puede explicarlo, sus amigos confirman el desconcierto. El detective intenta averiguar qué pasó. Hasta una nube que se disipa deja rastros. La obsesión de buscar tiene sus métodos: reconstruye la vida del otro, el último año, la última semana, el último día, la última hora. Examina cada uno de sus actos conocidos. Nada. Todas las razones se desvanecen. Abandona.

Olvidado del asunto, años después, en otra ciudad, Spade choca con el fugado que le narra su historia. La mañana de los hechos, salió de su casa como todos los días camino al trabajo. Desde un edificio, una viga de hierro cayó a centímetros de su cabeza. La cicatriz que tiene en la frente es por una astilla que saltó con el impacto. Un paso más, habría muerto. La *decisión* llega tras ese accidente. En la frontera de dejar de existir, piensa en su mundo seguro: su familia, su mujer, sus hijos, sus amigos, su trabajo, sus metas. Camina sin dirección. Sube a cualquier

tren. Comienza una vida errante, desamarrado de cualquier finalidad. Prueba una existencia no sólo expuesta a lo accidental, sino disuelta en el azar. Sin embargo, cuando parece devenir *viajero*, la ilusión de permanencia retorna: se aferra, otra vez, a un nombre, a una ciudad, a un trabajo, a una mujer, a la mirada de otros hijos. De a poco, construye una vida semejante a la que tenía.

14. *decisión marital.*

Un relato de Nathaniel Hawthorne, *Wakefield*, cuenta un extraño caso de *decisión marital*. Un incidente infrecuente y extravagante. La historia de un hombre que, tras una década de convivencia armoniosa, un día abandona a su mujer y desaparece sin dejar rastros durante veinte años, para volver una noche, como si no hubiera pasado nada, a vivir feliz junto a ella como un buen esposo.

El episodio ocurre en Londres. Un día el marido decide su auto destierro. Con la excusa de un viaje, deja su casa, alquila una habitación en un edificio cercano. Desde entonces, todos los días, contempla su hogar. Con frecuencia alcanza a ver a su esposa desolada. Al cabo del prolongado paréntesis (*un raro ejercicio de desapropiación de sí*) cuando por fin es dado por muerto, su herencia es repartida y su nombre olvidado, entra una noche por la puerta como si hubiera estado ausente sólo un día.

Hawthorne piensa la *decisión encriptada* de Wakefield³. ¿Qué hombre procede de esa manera? Lo imagina un individuo maduro, de sentimientos conjugales serenos. Habitado al cariño tranquilo de un hogar sin tensiones ni violencias. Un hombre *dueño de sí* que habita un corazón reposado, no afectado por intensidades ni turbulencias. Una persona con actitudes intelectuales pasivas, capaz de especulaciones ociosas, sin el vigor necesario que demandan las determinaciones. Una mente de pensamientos fugaces que no llegan a decirse en palabras. Una existencia de imaginación escasa, no aturdida por la búsqueda de cosas nuevas y sin ansias de alteridad.

Hawthorne razona que nadie esperaba nada de Wakefield. Mucho menos que fuera autor de tan excéntrica proeza. “*Si se hubiera pregun-*

3. Escribe Derrida en *Dar la muerte*: “Una escritura, por ejemplo, aunque no la sepamos descifrar (una carta escrita en chino o en hebreo, o sencillamente con una escritura manual indescifrable), es perfectamente visible, pero no es accesible en su mayor parte. No está escondida sino encriptada. Lo escondido, a saber, lo que resulta inaccesible para el ojo o para la mano, no es necesariamente lo encriptado, en el sentido derivado de la palabra que quiere decir cifrado, codificado, por interpretar, más que disimulado en la sombra...”. Julia Kristeva a propósito de la melancolía advierte formas de desvalorización del lenguaje. Algunas personas parecen no creer en las palabras, no habitarlas, vivir en una intemperie fuera de nombres, dice: “*dentro de la cripta secreta de su dolor sin palabra*”.

tado a sus conocidos cuál era el hombre que con seguridad no haría hoy nada digno de recordarse mañana, habrían pensado en Wakefield. Únicamente su esposa del alma podría haber titubeado. Ella, sin haber analizado su carácter, era medio consciente de la existencia de un pasivo egoísmo, anquilosado en su mente inactiva; de una suerte de vanidad, su más incómodo atributo; de cierta tendencia a la astucia, la cual rara vez había producido efectos más positivos que el mantenimiento de secretos triviales que ni valía la pena confesar; y, finalmente, de lo que ella llamaba “algo raro” en el buen hombre. Esta última cualidad es indefinible y puede que no exista”.

Hawthorne imagina a Wakefield despidiéndose de su mujer sin él mismo sospechar lo que está por hacer. Apenas llevando algo de equipaje, cierra la puerta, vacila, siente sus pensamientos deshilvanados.

Hawthorne recomienda no alejarse de los amores que uno tiene. Escribe: “Es peligroso abrir grietas en los afectos humanos. No porque rompan mucho a lo largo y ancho, sino porque se cierran con mucha rapidez”. No hace falta semejante desatino para comprobar la propia insignificancia en un mundo inmenso.

No hay decisión sin consecuencias. La indecisión es el amparo de los que huyen de las consecuencias. Siempre se es sujeto de una consecuencia.

¿Cuál es el propósito de su autoexilio? ¿Una travesura? ¿Quiere saber cómo marchan las cosas sin él? ¿De qué manera el mundo en el que vive es afectado por su ausencia? ¿Intenta averiguar cuánto lo extraña su mujer?

Según Hawthorne una vanidad enfermiza está en el fondo de la decisión de Wakefield.

Primero aplaza su regreso un día, después otro, después otro. Ronda su casa sin cruzar el umbral. Vaga con recelo a su alrededor. Escondido en un disfraz, cada tanto, lanza miradas furtivas a su mujer. Pasa veinte años diciéndose *mañana regresaré*.

Wakefield practica un largo interludio conyugal. Un día, tras veinte años de ausencia, vuelve. Concluye Hawthorne que “en la aparente confusión de nuestro mundo misterioso los individuos se ajustan con tanta perfección a un sistema, y los sistemas unos a otros, y a un todo, de tal modo que con sólo dar un paso a un lado cualquier hombre se expone al pavoroso riesgo de perder para siempre su lugar. Como Wakefield, se puede convertir, por así decirlo, en el Paria del Universo”.

La decisión encriptada de Wakefield no es la del desarraigo del ser sin casa sino la del rondador arraigado al propio agujero de sí. Wakefield no es un viajero ni un desarraigado marital, sino el custodio de una relación en la que vela su propia ausencia.

Regresa como un fantasma pero no es un fantasma. No está entre la vida y la muerte. Llega para verificar la ilusión de su presencia asegurada. No pierde su lugar ni se siente un paria universal. Vuelve a tomar posesión de una residencia que tal vez no haya podido habitar nunca.

La decisión de Wakefield quiebra la ley de las consecuencias: llega veinte años después como si no hubiera pasado nada. Wakefield es protagonista de una excéntrica proeza: se lo recordará como un tipo capaz de escapar a la sociedad conyugal perdiendo todo en ese acto y, no obstante, sintiendo que puede retornar a la que era su casa (cuando ya nadie lo espera) sin que los efectos de su conducta perturben la certeza de que está en su derecho.

15. El hombre sin decisiones.

Un hombre es un hombre es una obra que Bertolt Brecht escribe en 1925. Cuenta la transformación de un sencillo changador, Galy Gay, que decide, una mañana, salir a comprar un pescado para comer con su mujer y que no regresa nunca porque circunstancias imprevistas le impiden hacer lo que se propuso. Un personaje que no sabe decir *no*. Primero, ayuda a alguien (que le vende pepinos) a llevar su canasto y más tarde se deja arrastrar por unos soldados que le ponen un uniforme que no es de su medida, para remplazar a otro. Al cabo, Galy Gay, asume con certidumbre el nombre de un extraño.

La pieza de Brecht narra la historia de un *yo* que no es sujeto de sus decisiones, sino monigote decidido por voluntades ajenas que lo manipulan con facilidad. La vida de un oportunista, al que le da lo mismo vivir una experiencia propia que devenir impostor. Así se canta en uno de los pasajes más pedagógicos de la obra: *"Un hombre es un hombre, / dice el señor Bertolt Brecht. / Y sobre esto nadie puede objetar nada. / Pero el señor Brecht va a demostrar / Que un hombre puede rehacerse a voluntad"*.

Cortado con las tijeras del poder, el hombre uniformado, es el hombre que renuncia a alojar lo indecible: la posibilidad de decidir (sublevarse) ante eso que lo decide.

16. sin poder de decisión.

La decisión de Abraham, ¿es una decisión? Escribe Derrida en *Dar la muerte*: *"El sacrificio de Isaac, abominable ante los ojos de todos, debe continuar mostrándose tal como es: atroz, criminal, imperdonable –Kierkegaard insiste en ello–. El punto de vista ético debe conservar su valor: Abraham es un criminal. Ahora bien, el espectáculo de ese asesinato, insostenible en la*

brevedad densa y ritmada de un teatro, ¿no es al mismo tiempo la cosa más cotidiana del mundo? ¿No se inscribe en la estructura de nuestra existencia hasta el punto de no constituir ni siquiera un acontecimiento? La repetición del sacrificio de Isaac, se dirá, es bastante improbable hoy día. Ciertamente, al menos, esto es lo que parece. Imaginemos a un padre que conduce al hijo a la colina de Montmartre para hacer un sacrificio. Si Dios no le envía un cordero para la sustitución, ni un ángel para detener su brazo, un juez de instrucción íntegro, preferiblemente experto en las violencias de Medio Oriente, lo acusará de infanticida o de homicida voluntario; y el psiquiatra...”

La decisión de Sofía es una película que Alan J. Pakula estrena en 1982. La protagonista, hija de un ilustre profesor polaco antijudío enviada, pese a su condición de católica, a Auschwitz debe tomar una decisión terrible: elegir entre sus dos hijos, salvar a uno y abandonar al otro. La decisión de Sofía es una decisión sin poder de decisión, la condena de una mujer que no puede vivir en la memoria de ese acto que la atormenta.

Los sistemas absolutos, tengan la función de amparar o dominar, son sitios de crueldad. La sublevación de los desamparados es la decisión más esperada de la historia.

La decisión final del suicida, siendo una decisión, no sería una decisión, sino fuga de quien no estará ya ahí como sujeto de ese acto. Y el muchacho que se corta la piel, el que se traga cucharas de metal, el que alucina con alcohol fino y pastillas, ¿toma una decisión?

Tal vez los suicidas, como los que actúan su propia desaparición, sean personas que escapan de un absoluto a través de otro absoluto. La decisión tiene la forma de un corte, herida que se sobreimprime a esa otra herida que es lo indecible.

17. hospitalidad con lo indecible.

No se trata de representar la toma de una decisión, el teatro de la hendidura, sino de dar sujeto a una existencia.

Tiene heridas en sus brazos, en sus piernas, en el pecho, en el abdomen. Toda su piel es una escritura indescifrable de cortes. Se lastima con hojitas de afeitar, con vidrios, con cualquier objeto cortante. ¿Decide? ¿Siente algo que le duele más que esas heridas? Antes de cada herida, está allí mirando indiferente, desaparecido. Viene a la vida tras cada corte. El muchacho que se hace daño no tiene adentro ni afuera. Cada corte talla un límite. Lastima su piel con incisiones de dolor. Se escapa para cortarse, ¿huye de un peligro?, ¿decide? Vuelve con el brazo sangrante, ¿qué le pasa?, ¿no hay un sí mismo que se duela en ese tajo? No muestra expresiones de dolor, ¿sufre? Expone el brazo sangrante

como una declaración, ¿de su propia ausencia? En esa devastación, ¿dona su sangre ante testigos? Desamparado de sí, ¿se ofrece en toda la extensión de su piel abierta? ¿Sensibilidad herida, no unida? Un dolor así interrumpe un dolor ininterrumpible. No decide el dolor, el dolor lo decide como ausencia que no se duele.

Cuando las intervenciones que se piensan con el muchacho que se corta no alcanzan para que deje de lastimarse, cuando las acciones que tratan de salvarlo se agotan, cuando las ideas que se nos ocurren pierden la frescura de la esperanza, en ese trance de impoder (que no debe confundirse con impotencia) comienza el acto clínico. La clínica como hospitalidad con la incisión. Cesura que *da pie* para el arribo de un sujeto que, si no, falta.

18. sujeto de sus decisiones.

Tal vez todos los temas que se tocan en un consultorio se reducen a tres: amor, dolor, muerte. Quizá todas las preguntas que se escuchan en ese recinto se reúnen en una: ¿puedo decidir? La decisión como interrogante de un poder. Sujeto: posición que se apropia del poder que da una decisión.

El análisis termina cuando el analizante se adueña de sus decisiones. En ese estado de responsabilidad se encuentra como estuvo siempre: en soledad, próximo a otros igualmente solos como él. Antes de la decisión no es la decisión, durante la decisión no es la decisión, después de la decisión tampoco es la decisión. La decisión no ocurre en ninguno de esos momentos, ni en los tres juntos. La decisión acontece (no se sabe cuando) como huella del propio diferir. La decisión acontece no como buena o mala, acertada o errónea, sino como adopción.

Un acto que tiene consecuencias, hace existir a un sujeto de ese acto. Soy sujeto de las consecuencias de un acto que se presenta como *mi* acto. El acto me posee. El acto (me) des-inscribe a la vez que (me) inscribe en un flujo secuencial. El sujeto que adviene tras la decisión es siempre un poco extranjero, un poco extraño. Una criatura que se sabe sin toda la soberanía.⁴

La decisión es un acto con consecuencias. La consecuencia es un límite que limita tanto como posibilita. Sujeto es el nombre de una incisión que interrumpe una secuencia.

4. La expresión *hay que bancársela*, cuando no dice aguante resignado del que sufre (sin chillar) las consecuencias desgraciadas de un acto querido, es un modo de *afronte*: decisión de ponerse frente a frente, cara a cara, con lo que acontece. No huir, no esconderse, no rehusarse, a lo otro.

Prefiero el término *incisión*, próximo a la idea de corte o pausa, antes que el vocablo *castración* tan cercano de arrancar o mutilar.⁵

La decisión, cuando no es elegir cualquier cosa, es un conjuro provisorio de lo indecible: el amor, el dolor, la muerte.

19. *decidir la soledad.*

Lo indecible es asunto del psicoanálisis. Al comienzo alguien llega a analizarse para decidir un viaje o un amor o para decidir un retorno o una separación o para decidir quedarse en donde siempre estuvo o para decidir saber lo que siempre supo o ignorar lo que siempre ignoró. Se puede concluir que se va a ver a un psicoanalista para llegar a decidir que no se necesita del psicoanálisis para tomar la decisión que ya se había tomado antes de visitar al psicoanalista. Tal vez el psicoanálisis sea (tras el fracaso del amor) el último intento de evitar la intemperie. A veces, sin embargo, mientras el psicoanálisis practica la hospitalidad con lo indecible, acontece la decisión de habitar la soledad.

5. Freud expresa el asunto de la castración de diferentes formas: angustia de castración, amenaza de castración, peligro de castración, miedo a la castración, complejo de castración, fantasma de castración. Advierte en relatos clínicos fantasías de mutilación, de desmembramiento, de devoración (arrancarse los ojos, perder el pene o una mano pecadora). La castración asoma como amenaza. ¿Podría pensarse la representación de un corte no mutilador? A partir de Lacan la idea de castración se desliza hacia una función simbólica que no es la de un sacrificio, de una mutilación. Castración simbólica como límite, frontera, línea posible para las separaciones y proximidades.

**APORÍAS DE LO INCALCULABLE:
PERDÓN Y POLÍTICA POR-VENIR**

PERDÓN, HISTORIA Y JUSTICIA:
NOTAS SOBRE LA (IM)POSIBLE RELACIÓN CON EL OTRO

Paulo Cesar Duque-Estrada

Como todo tema vinculado al pensamiento de Derrida, el perdón se sitúa en el corte inhallable de un “entre” diferencial –ni sensible ni inteligible; ni empírico ni trascendental; ni óntico ni ontológico– que puede, no obstante, ser concebido a partir de una afirmación de Derrida según la cual “la deconstrucción acontece”; o sea, no es una teoría, un método, o un movimiento intelectual, sino un cierto modo de responder a lo que acontece en el mundo. Este modo de responder, podríamos decir, se inscribe en un inhallable “entre” lo que acontece en el mundo, por un lado, y que solicita una respuesta del pensamiento, y, por otro lado, el pensamiento que responde o intenta responder a tal solicitud. Se trata, entonces, de un “entre” que no se reduce a la mera actividad de las operaciones teóricas, metodológicas o prácticas realizadas *sobre* el mundo, ni a la mera pasividad de una recepción *de* lo que nos llega del mundo. Su pensamiento se da, de alguna manera, “entre” esos dos momentos. De este modo, intentaré desarrollar esta presentación, que tiene al perdón como tema central, en dos momentos. En el primero, el énfasis recae sobre el perdón como una huella inherente al pensamiento de Derrida; en el segundo, el énfasis se disloca hacia el tema del perdón a partir de un cierto acontecimiento, o sea, de algo que tiene lugar en el mundo.

I

La deconstrucción, dice Derrida, es un pensamiento *de lo imposible*. Tal afirmación debe ser entendida tanto en el sentido de un pensamiento que proviene de lo imposible como en el de un pensamiento que piensa lo imposible:

Las más rigurosas deconstrucciones nunca se autoproclamaron como posibles. Y yo diría que la deconstrucción no pierde nada en admitir que ella es imposible (...). *Posibilidad*, para una operación deconstructiva, significaría, más bien, peligro. El peligro de tornarse un conjunto disponible de procedimientos, métodos y aproximaciones accesibles basados en reglas. El interés de la deconstrucción, de una tal fuerza e deseo que ella pueda tener, es una cierta experiencia de lo imposible.

Es en este sentido que el perdón, para referirnos luego al tema de esta presentación, también será pensado por Derrida a través de una experiencia de lo imposible o, más aún, de una experiencia que es, ella misma, imposible. En otros términos, se trata aquí de una experiencia del pensamiento, *del* perdón y *sobre* el perdón, que no se encuadra en el modelo de ninguna razón metafísica en la que el perdón es situado a partir de ciertas condiciones o de ciertos mecanismos que posibilitan su efectivización.

¿Pero por qué este tema del perdón? ¿Y de qué modo se vincula a un pensamiento de lo imposible? El tema del perdón comparece en el pensamiento de Derrida en un momento en que él se esfuerza por reinscribir ciertas discusiones respecto de cuestiones ético-jurídico-políticas en otro campo, más allá de los paradigmas de la reconciliación y de la totalidad. Para que podamos situar, de un modo inmediato, las razones de su desconfianza respecto a los dos paradigmas indicados, voy a citar algunos pasajes de una larga respuesta a una de las preguntas dirigidas a Derrida en un debate que se encuentra publicado en el libro de John Caputo *Deconstruction in a Nutshell*. Interrogado acerca de si habría aún algún lugar para la unidad después de la deconstrucción; una vez que aconteció el trabajo de la deconstrucción, que consiste, justamente, en relajar la unidad de las totalidades y de las identidades –a través de sus fisuras y rupturas internas–, en favor de la diversidad, de lo múltiple; interrogado acerca de si, con un tal favorecimiento de la multiplicidad, no cabría el peligro de perder de vista la unidad de lo que es común, de lo que se dice respecto a todos, Derrida responde lo siguiente:

No creo que tengamos que elegir entre unidad y multiplicidad. (...) La deconstrucción (...) viene insistiendo no en la multiplicidad por sí misma, sino en la heterogeneidad, en la diferencia, en la disociación, que es absolutamente necesaria para la relación con el otro. Aquello que rompe la totalidad es la condición para la relación con el otro. El privilegio que se garantiza a la unidad, a la totalidad, a conjuntos orgánicos, a

la comunidad en tanto todo homogéneo, —esto es un peligro para la responsabilidad, para la decisión, para la ética, para la política. Es la razón por la cual yo insisto sobre aquello que impide que la unidad sea cerrada o se cierre sobre sí misma. (...) Para que se entienda eso, es preciso prestar atención a lo que yo llamaría singularidad. Singularidad no es simplemente unidad o multiplicidad. (...) Evidentemente, nosotros precisamos de la unidad, de alguna forma de reunión, de alguna configuración. Pura unión o pura multiplicidad (...) sería sinónimo de muerte. Lo que me interesa es el límite de toda tentativa de totalización, de reunión, (...), el límite (...) de este movimiento unificador, el límite que [tal movimiento] tiene que encontrar, porque la relación de la unidad consigo misma implica alguna diferencia.

Para ser más concreto, tomemos el ejemplo de una persona o de una cultura. Hoy en día con frecuencia se hace referencia a la identidad cultural —por ejemplo, identidad nacional, identidad lingüística, y así en lo sucesivo. En algunos momentos, las luchas realizadas bajo la bandera de la identidad cultural, identidad nacional, identidad lingüística, son luchas nobles. Pero, al mismo tiempo, las personas que luchan por su identidad precisan tener en cuenta el hecho de que la identidad no es la auto-identidad de una cosa, este vaso, por ejemplo, o este micrófono, sino que la identidad implica una diferencia en ella misma. Esto es, la identidad de una cultura es un modo de ser diferente de ella misma; una cultura es diferente de ella misma; el lenguaje es diferente de él mismo, una persona es diferente de sí misma. Cuando se tiene en cuenta esta diferencia (...), entonces se percibe al otro, y se comprende que la lucha por la propia identidad no es exclusiva en relación a otra identidad, sino que es abierta a otra identidad. Esto es lo que previene del totalitarismo, del nacionalismo, del egocentrismo, etc. (...) La identidad es [por lo tanto] una identidad que se auto-diferencia de sí misma, una identidad diferente de ella misma, que contiene una apertura o laguna en sí misma. Esto afecta por completo a cualquier estructura, pero es un deber, un deber ético y político, el de tener en cuenta esta imposibilidad de ser uno consigo mismo. Es porque yo no soy uno conmigo mismo que yo puedo hablar con el otro y dirigirme al otro. Esto no es un modo de evitar la responsabilidad. Al contrario, es el único modo para mí de asumir responsabilidad y tomar decisiones.

Cabe observar, abriendo aquí un paréntesis, que, implícita a toda esta serie de imposibilidades (imposibilidad de totalización, de recon-

ciliación con la alteridad en una común-unidad, de una relación a sí sin desvío, sin exterioridad, o, aún, de reapropiación o de retorno a un sí *en cuanto tal*), implícita a toda esta serie de imposibilidades, decimos, ya se encuentra también una crítica al propio concepto de sujeto, no sólo en lo que se refiere a su supuesto auto-centramiento; sino también a la atribución de este supuesto auto-centramiento al hombre como su marca esencial y distintiva. Hago aquí esta observación, entre paréntesis, apenas para anticipar en qué medida el tema del perdón, tal como es propuesto por Derrida, es afirmado como siendo del orden de lo imposible. ¿Por qué imposible? Imposible, si cabe aquí una respuesta directa a esta pregunta, porque se inscribe más allá de la reconciliación, de la totalidad, de la centralidad del sujeto y, por extensión, del humanismo. En otros términos, su acontecer no se refiere a nada que se encuadre en el ámbito de la fundamentación, del cálculo, de la organización, de la previsión, del control, de las economías de intercambio, restitución, compensación, y en fin, de la lógica intrínseca a aquello que Heidegger llamó 'metafísica de la subjetividad'. La urgencia con que Heidegger expresa la necesidad de alejarse del concepto de sujeto –y consecuentemente, de la totalidad y de la reconciliación– y de su vínculo, supuestamente natural y auto-evidente, con el hombre, es también compartida por Derrida. En palabras de Heidegger:

El hombre como ser racional de la época del Iluminismo no es menos sujeto que el hombre que se autopercebe como nación, que se desea a sí mismo como pueblo, que se autopromueve como raza y, finalmente, que se autoriza como señor de la tierra.

Pero, como se sabe, según Derrida el pensamiento de Heidegger acaba por potenciar y refinar, en cierta medida, aquello mismo que pretende criticar. Ocurre que, si por un lado, los motivos de la propiedad (*Eigentlichkeit*) y de la verdad del ser, que son absolutamente centrales al pensamiento de Heidegger, logran destruir el humanismo y el antropologismo metafísico, por otro lado, estos mismos motivos acaban por constituir, como dice Derrida, "otra insistencia del hombre, claudicando, superando, supliendo" aquello mismo que es blanco de su destrucción. A pesar de todos los dislocamientos y estremecimientos que provoca sobre el edificio metafísico y, en particular, sobre el concepto de sujeto, el *Dasein* heideggeriano, este ente que *nosotros* somos y que se caracteriza, esencialmente –esto es, en aquello que le es *más propio*–, por la comprensión del ser (o su apertura al ser), acaba ocupando el lugar del sujeto, preservando de este último, observa Derrida, ciertos rasgos que

le son esenciales, como por ejemplo, y en primer lugar, el de la relación a sí. De este modo, en la relación *propia* consigo mismo, el *Dasein*, incluso no siendo más el sujeto, acaba no sólo preservando la estructura de la relación a sí *en cuanto tal* (que pasa, entonces, a ser entendida en cuanto relación al ser), sino también repitiendo la atribución de esta estructura al hombre, como su marca esencial y distintiva. Por lo tanto, también en Heidegger hay que advertir una especie de *continuum metafísico*, si se lo puede llamar así, que liga, como dice Derrida, “el nosotros del filósofo al ‘nosotros-hombres’, al *nosotros* en el horizonte de la humanidad”; como si “el signo ‘hombre’, continúa Derrida, no tuviese cualquier origen, cualquier límite histórico, cultural, lingüístico”. Basta recordar, en relación a esto, la afirmación del propio Heidegger, que dice que es necesario pensar contra el humanismo porque éste “no coloca bastante alto la *humanitas* del hombre”. Para Derrida, por insistir en el signo “hombre”, aunque sea por vías distintas a las del humanismo, el pensamiento heideggeriano comporta todavía un cerramiento que niega, excluye o reprime la disociación, la heterogeneidad, que es estructural tanto a la identidad como a la relación con el otro. El privilegio que Heidegger otorga a lo que denomina *Versammlung*, “reunión” (*gathering*, dice Derrida en inglés) constituye una figura de este cerramiento que siempre se sobrepone, que es siempre más poderoso, observa Derrida, que la disociación. Para Derrida, es preciso pensar según un movimiento opuesto. Cito un pasaje más del ya referido texto de su respuesta:

Cuando se atribuye un privilegio a la reunión y no a la disociación, no se deja ningún espacio para el otro, para la radical otredad del otro (*otherness of the other*) para la radical singularidad del otro. Desde este punto de vista, yo pienso que la separación, la disociación, no es un obstáculo para la sociedad, para la comunidad, sino su condición. Disociación, separación, es la condición de mi relación con el otro. Yo puedo dirigirme al Otro solamente en la medida en que hay una separación, una disociación, de tal modo que yo no puedo sustituir al otro y viceversa.

Siendo así, si la relación con el otro es, al mismo tiempo, marcada y transformada por una laguna, por un hiato insuperable en relación a él; en otras palabras, si la relación con el otro se constituye en una situación que es, siempre, de proximidad y de alejamiento simultáneos; esto quiere decir que yo nunca puedo aprehender al otro, apropiarme de él, conocerlo “por dentro” etc. Sin embargo, es esta imposibilidad lo que posibilita todo “ser-con”; comunitario, identitario, etc. De este modo es

que la disociación, insiste Derrida, es “la condición de la comunidad, la condición de cualquier unidad en cuanto tal”.

La argumentación de Derrida sugiere, por lo tanto, que si, por un lado, toda y cualquier discusión ético-política siempre se da en el contexto de un supuesto “nosotros” cohesivo, aglutinante, unificador, identitario, un “nosotros” nacional, cultural, lingüístico, etc; por otro lado, siempre es preciso resistir a la adhesión inmediata, no problemática, de este “nosotros”, y abrir un espacio para interrogar: “¿nosotros quiénes?”, “¿quién dice ‘nosotros’?”, “¿en base a qué, o con vistas a qué, se dice ‘nosotros’?”, “¿quién responde y quién dice el qué en cuanto al ‘nosotros’?”, etc. Con este tipo de indagación, Derrida no quiere destruir o invalidar teóricamente cualquier experiencia de un “nosotros”, y mucho menos impedir cualquier responsabilidad ética, jurídica o política. Al contrario, quiere pensar de otro modo la experiencia del “nosotros” y la exigencia de responsabilidad intrínseca a esta misma experiencia, quiere pensarla fuera del paradigma del todo y de la reconciliación, en un pensamiento más radical, por así decir, que, como intentaremos ver a continuación, encierra los aspectos esenciales de la afirmación y del perdón.

Preguntemos, entonces: ¿afirmación y perdón en qué sentido? O ¿qué significa un pensamiento de la afirmación y del perdón que, como ya dijimos, no se orienta por los valores de reconciliación y de totalidad, aunque tampoco abraza la simple proliferación de lo múltiple?

Afirmación aquí significa afirmación de la diferencia, de la heterogeneidad, y, por lo tanto, de la alteridad que, de acuerdo con Derrida, como vimos, es *condición inseparable* de toda unidad, de toda identidad, de toda experiencia de un “nosotros”; en una palabra, de todo “estar en relación con.”... Significa el imperativo de hacer justicia a la alteridad y resistir a toda forma de represión, exclusión o negación de la misma; lo que, por otro lado, siempre se verifica justamente cuando se instituye y se preserva una unidad, una identidad, un “nosotros”, o en última instancia, *algo* en su supuesta presencia *en tanto tal*. Para este pensamiento, que reconoce la necesidad, el deber o la responsabilidad de hacer justicia a la radical exposición a la alteridad que, siempre y necesariamente, anticipa y atraviesa la formación de toda y cualquier subjetividad, por tanto, de toda y cualquier forma de relación a sí, esta última, la relación a sí, no puede ser otra cosa sino, dice Derrida, una relación “de *différance*, esto es, de alteridad o de rastro (huella)”. En una palabra, hay en toda relación a sí una exterioridad que le es intrínseca y que le impide cerrarse en una totalidad. En este sentido, todo movimiento de re-apropiación –que se procesa a partir de y en dirección a una supuesta presencia dada *en tanto tal*– es siempre y ya un movimiento, como dice

Derrida, de *ex-apropiación*; movimiento errante, desposeído de sí en su origen y destino. Podríamos decir, de un modo sucinto, que la afirmación a la que nos estamos refiriendo aquí, a propósito del pensamiento derridiano, se vincula a este movimiento, tan inestable como productor, ni humano ni inhumano, de la ex-apropiación. De esta afirmatividad ex-apropiante dice Derrida, "algo como el sujeto, el hombre o lo que quiera que sea puede tomar forma". En este movimiento ex-apropiante nada se estabiliza, vale decir, *nada se presenta* en su supuesta presencia *en tanto tal*. La estabilización aquí sólo puede ser provisoria, gracias a una denegación de su exposición a la alteridad. Relativa estabilización, por lo tanto, dice Derrida, "de aquello que permanece *inestable*, o mejor, *no estable*. La ex-apropiación, continúa, no se cierra más, jamás se totaliza". Podríamos decir todavía, para concluir, que justamente por su carácter ex-apropiante, ella se inscribe como una afirmación *infinitamente irreductible*, ya que no se reduce ni al hombre, ni a Dios, ni al ser, ni a ninguna otra cosa.

¿Y en cuanto al perdón? Me arriesgaría a decir que el perdón es, antes que nada, un aspecto inseparable de esta afirmatividad ex-apropiante a la que acabamos de referirnos. ¿De qué modo? Es preciso enfatizar, inicialmente, que esta afirmatividad que, como vimos, es anterior al sujeto –y, por lo tanto, al hombre, al fundamento, al cálculo, etc– se manifiesta en figuras relativa y provisoriamente estables; lo que quiere decir que su "manifestación" no se deja pensar en los términos de un *en tanto tal* de la presentación, de la revelación, del desocultamiento, y, mucho menos, de la objetividad, ya que, en todos estos casos, alguna forma de presencia se encuentra siempre presupuesta. Por esta misma razón, además, tal afirmatividad tampoco se deja pensar como manifestación. Distanciándose de todo eso, ella se deja pensar, antes, como acontecimiento, como lo que tiene lugar, pero nunca en cuanto tal. Acontecimiento, aquí, se vincula a la modificación, a la revolución, a la transformación de las cosas o de un estado de cosas. No obstante (y es ahí donde pienso poder situar el perdón como una huella de tal pensamiento) siempre que tal acontecimiento se deja representar en el *en tanto tal* de una verdad, objetiva o desocultante, en un discurso apropiador, fundamentado, coherente, delimitado, etc., en este momento, lo infinitamente irreductible sufre una reducción, lo absolutamente singular se generaliza en la estructura de una universalidad transmisible, lo nuevo y transformador se regulariza en la lógica interna de un orden discursivo, lo que es otro se torna escudo protector de un orden familiar y auto-confirmador. Esta disimetría no es, en absoluto, un accidente hallable en la lengua; ella es el propio accidente, si podemos decirle así, estructural a la propia lengua, el perjurio y la traición originales

contra los cuales el lenguaje siempre se vuelve y se subleva, siendo éste, sin embargo, su propio movimiento afirmador.

Para pensar este momento primero, que es siempre y ya traicionado en el corazón mismo de la afirmación, el momento de radical exposición a la alteridad que es anterior a la lengua de la universalización, de la transmisión, de la comunicación, del cálculo, Derrida se refiere a la *Zusage* de Heidegger, la aquiescencia o el asentimiento al lenguaje, que supone la cuestión más originaria; y a la doble afirmación en Nietzsche, que responde aún antes de poder formular una pregunta. Una formalización de este vínculo originario con la alteridad, al mismo tiempo secreto, por anterior al querer decir de todo discurso, y traicionado, justamente por hacerse representar en el orden del discurso, es presentada por Derrida, en *Donner la mort* a propósito del pasaje bíblico de la prueba impuesta por Dios a Abraham. Dice Derrida:

La demanda de secreto comienza en este instante [o sea, en el instante en que Dios, invoca a Abraham, y éste, prontamente, responde: "Heme aquí"]: Yo pronuncio tu nombre, tú te sientes convocado por mí, tú dices "Heme aquí" y te comprometes con esta respuesta a no hablar de nosotros, de este intercambio de palabras, de esta palabra dada, a nadie, a responder solamente a mí (...); tú ya te comprometiste a guardar entre nosotros el secreto de nuestra alianza, de esta convocatoria y de esta co-responsabilidad. El primer perjurio consistirá en traicionar este secreto.

Es así como el perdón viene a caracterizar un pensamiento que no sólo realiza la experiencia de una tal disimetría de la lengua, sino que también reconoce esta disimetría como el ámbito mismo de nuestra morada, ámbito del cual no podemos salir, pero sí afirmarlo infinitamente. En esta afirmación, lo que se encuentra todo el tiempo en juego, es un imperativo, imposible, de hacer justicia a la alteridad. Así, más allá de las economías del pedir y del dar el perdón, el perdón se inscribe como condición para un pensamiento que, excediendo la crítica, quiere asumirse como una vigilancia permanente contra los inevitables dogmatismos del lenguaje. Lo que se pretende con tal vigilancia no es, lo que quizás sea todavía el caso de la crítica, oponer a la multiplicidad de los discursos tradicionales sobre el hombre, el sujeto, la historia, etc., otro discurso, mejor fundamentado, más riguroso, sobre estas "mismas cosas"; el hombre, el sujeto, la historia, etc. Distintamente de esto, lo que se pretende, dice Derrida, "es analizar sin fin y en sus intereses toda la maquinaria conceptual que permitió, hasta aquí, que se hable de

‘sujeto’” o, nosotros podríamos añadir, de cualquier otra cosa. De otro modo, y esta es la urgencia directamente implicada en el pensamiento derridiano, por más bien intencionadas que sean las razones de un discurso, el dogmatismo será siempre inevitable.

II

Es en esta perspectiva que Derrida dirige su atención hacia una confrontación que tuvo lugar en el contexto de los debates ocurridos en 1964, en Francia, sobre la cuestión de la imprescriptibilidad de los crímenes nazis contra la humanidad. No se trata de la confrontación o de las varias confrontaciones que probablemente ocurrieron entre las diferentes perspectivas –de naturaleza ética, jurídica o política– de aquellos que se encontraban directamente involucrados en la discusión. Lo que llama la atención de Derrida es una confrontación que tiene lugar allí entre, de un lado, la historia, pensada de un modo u otro en el horizonte de la reconciliación, o sea, la historia como refiriéndose siempre a algún tipo de conciliación –y, podríamos observar brevemente que, en este sentido, la historia es siempre pensada también, de un modo u otro, como historia del perdón–, y, del otro lado, la argumentación de Jankélévitch que, en el referido debate, hace implodir a tal pensamiento de la historia. “El perdón, dice Jankélévitch, murió en los campos de la muerte”. O sea, el perdón se tornó imposible.

En una referencia que no se limita a aquellos directamente implicados en el proyecto y en la administración de los campos de exterminio, la afirmación de Jankélévitch se dirige a lo que sería una horrible connivencia si no de un pueblo entero, al menos de los alemanes de su generación:

¡El perdón! ¿Pero alguna vez nos pedirán perdón? Es solamente la desesperación y el abandono del culpable los que pueden dar un sentido y una razón de ser al perdón. Cuando el culpable es gordo, bien nutrido, próspero, enriquecido por el ‘milagro económico’, el perdón es un siniestro chiste. No, el perdón no fue hecho para los cerdos y sus cerdas. El perdón murió en los campos de la muerte. Nuestro horror por aquello que el entendimiento propiamente hablando no puede concebir, sofocaría la piedad ya en su nacimiento (...) si es que el acusado puede inspirarnos piedad...

Lo que está implicado aquí es más que una imposibilidad local, situada, de perdonar. Es toda una concepción de la historia, entendida en

términos de reconciliación. Tal vez la idea misma de historia es la que entra en colapso, la que encuentra aquí su límite y su imposibilidad.

Pero es exactamente este "tornarse imposible" lo que interesa a Derrida. Para él, este "tornarse imposible" es lo que caracteriza a todo acontecimiento digno de llamarse "acontecimiento". ¿Cómo entender eso?

Si alguna cosa sucede como efectivización de una posibilidad, esto significa que ya estaba dada o inscripta, en tanto posibilidad, en el orden del cálculo, de la previsión, de la familiaridad, de la disponibilidad, o en síntesis, en el orden de lo mismo. De este modo, dicha cosa no se refiere a la esfera de lo que es otro, de la esfera propiamente dicha del acontecimiento. Es en este sentido que, para Derrida, sólo lo imposible acontece. De ahí su interés por este "tornarse imposible" del perdón.

Derrida problematiza, entonces, toda una arquitectura conceptual-metafísica implícita en la forma tradicional de pensar la cuestión del perdón. Es preciso, como él dice, "[problematizar toda una] economía corriente del perdón que domina la semántica religiosa, jurídica, política y también psicológica del perdón, de un perdón tomado en los límites humanos o antro-po-teológicos del arrepentimiento, de la confesión, de la expiación, de la reconciliación o de la redención".

Existe, por lo tanto, toda una correspondencia metafísica, de naturaleza práctica y conceptual, entre el cometer y el sufrir el mal, entre, de un lado, el arrepentimiento, la confesión, el castigo y el pedir perdón, y, del otro, la implementación del castigo, la posibilidad de la absolución, por un acto de gracia, y el otorgamiento del perdón. Todas estas correspondencias se procesan en el horizonte de la reconciliación y, por ende, de la restauración o de la reintegración de una comunidad que, provisoriamente, se ve rota. Una serie de cuestiones pasan a ser formuladas por Derrida, pero en el transcurso de esta presentación yo sólo indicaré algunas, y aún así, indirectamente. Son cuestiones del tipo: ¿Quién pide perdón?, ¿Quién se encuentra en el derecho –y qué fundamenta y legitima tal derecho– de castigar, de dar la gracia (o sea, de no castigar) y de perdonar? ¿En nombre de qué se castiga y se perdona? ¿Cuál es la medida para avalar el castigo como precio para la justa obtención del perdón? ¿Cuál es el patrón para que, legítimamente, se pueda colocar el mal cometido, el castigo, el perdón y la redención como términos intercambiables?

Es interesante observar, además, que no siempre la imposibilidad de funcionamiento de esta economía del perdón significa el colapso de la lógica de esta misma economía. Como en el caso de la pena de muerte, que no sólo no deja de ser un elemento previsible en el funcionamien-

to de la propia maquinaria del perdón, sino que, mucho más que eso, constituye un elemento de ligazón entre las instancias ontológica, teológica, jurídica y política de la tradición del pensamiento metafísico: "...estaré tentado de decir, sostiene Derrida, que no se puede comenzar a pensar lo teológico-político, ni tampoco lo onto-teológico-político, si no es a partir de este fenómeno del derecho penal que se llama pena de muerte".

Hay, en este sentido, por lo menos una doble relevancia de la cuestión de la pena de muerte para la filosofía. En primer lugar, porque se trata menos de un mero fenómeno o artículo del derecho penal que de, en el interior de esta misma tradición, "la condición cuasi trascendental del derecho penal y del derecho en general". [Lo cuasi trascendental sería ahí la relación íntima e indisoluble entre, de un lado, la fundamentación y la ejecución de la pena de muerte y, del otro, el concepto de soberanía sobre la vida y la muerte "de las criaturas o de los sujetos".] En segundo lugar, tal como Derrida advierte y anuncia a su lector de una forma desconcertante, porque se trata de una condición que sigue impensada a lo largo de toda la historia de la filosofía. Derrida:

Para decir de un modo breve y económico, yo partiría de aquello que, hace mucho tiempo, es para mí el dato más significativo y más pasmoso, también el más insólito de la historia de la filosofía occidental: jamás, *que yo sepa*, ningún filósofo en cuanto tal, en su discurso propia y sistemáticamente filosófico, jamás ninguna filosofía en cuanto tal, impugnó la legitimidad de la pena de muerte. De Platón a Hegel, de Rousseau a Kant (este último, sin duda, el más riguroso de todos) todos ellos, cada uno a su modo, y a veces no sin dificultad y sin remordimiento (Rousseau), tomaron expresamente partido *por* la pena de muerte.

A propósito de esto, Derrida se refiere con más detalle a Kant, precisamente por tratarse de una figura ejemplar, por el rigor de su coherencia. Kant hace una distinción entre "pena natural" que se da fuera del derecho y de toda institución (la *auto-punición* de orden interior, privada, que una persona, al sentirse culpable, se inflinge a sí misma), y la "pena forense" (*hetero-punición*), o sea, "la punición propiamente dicha, administrada desde afuera por la sociedad, a través de sus aparatos jurídicos y sus instituciones históricas". La argumentación de Kant, que se despliega a partir de esta distinción, entre "pena natural" como auto-punición y "pena forense" como hetero-punición, sustenta que aquel que se siente culpable debe, en palabras de Derrida, "en cuanto persona

y sujeto racional, ..., comprender, aprobar, e incluso exigir la punición – e igualmente el castigo supremo; [pues] esto [la aceptación] transforma toda punición institucional y racional venida de afuera (pena forense) en punición automática y autónoma, [indiscernible, por lo tanto, de la pena interior] (pena natural); el culpable debe dar razón a la sentencia, debe dar razón a la razón jurídica que tiene razón sobre él –y lo conduce a condenarse él mismo a la muerte”.

La fuerza de esta argumentación kantiana, con todo, trasciende los límites de la propia filosofía. El siguiente pasaje sobre la esencia sacrificial de la pena de muerte, que yo cito extrayendo del texto de Derrida, pertenece a Baudelaire:

La pena de muerte es el resultado de una idea mística que hoy es totalmente incomprendida. La pena de muerte no tiene por finalidad *salvar* a la sociedad, por lo menos materialmente. Tiene por finalidad *salvar* (espiritualmente) a la sociedad y al culpable. Para que el sacrificio sea perfecto es preciso que haya consentimiento [¡todavía un argumento kantiano!] y alegría por parte de la víctima. Dar cloroformo a un condenado a muerte sería una impiedad, pues le retiraría la conciencia de su grandeza como víctima, y le suprimiría las chances de ganar el Paraíso.

Volviendo a la argumentación de Jankélévitch, en conexión con lo que acabo de señalar muy rápidamente, –o sea, la pena de muerte como un elemento que no contraría sino que es parte del funcionamiento de la maquinaria tradicional, metafísica, del pensamiento sobre el perdón– en la argumentación de Jankélévitch hay algo distinto. Hay algo distinto porque el perdón, tanto en una escala individual como en una escala histórico-social y política, se tornó imposible. Es toda una economía metafísica del perdón que colapsa. Pero colapsa a partir de ella misma, y Jankélévitch, según Derrida, continúa inserto en esta misma tradición metafísica, religiosa, jurídico-política del perdón. Sólo que ahora, y éste es el conflicto que su argumento implica, ni la pena de muerte salva esta lógica del perdón. Es que el crimen superó las fronteras de lo humano; no hay pena que le pueda ser proporcional, ni siquiera la pena de muerte. Y, por lo tanto, si no hay pena, no hay perdón posible y, consecuentemente, no hay ni redención ni reconciliación. Jankélévitch:

No se puede punir al criminal con una punición proporcional a su crimen: pues, ante lo infinito, todas las grandezas finitas tienden a igualarse; de modo que el castigo se torna algo cuasi indiferente; lo que aconteció [la Shoah] es literal-

mente *inexpiable*. Ya no se sabe más a quién dirigirse, ni a quién acusar.

La propia maquinaria conceptual acerca del perdón deja de funcionar a partir de ella misma. En un intercambio de correspondencia amistosa con un joven alemán, que manifiesta su completo repudio contra los nazis, Jankélévitch, al mismo tiempo, desea y lamenta el hecho de que en el futuro, o incluso próximamente, la reconciliación será inevitable entre aquellos de la generación de su interlocutor. Es un hecho irrevocable en el irreprimible flujo temporal de las generaciones que se siguen unas a las otras. Y él desea que así sea, en nombre de la co-existencia entre los hombres, en nombre de la propia historia. Pero, al mismo tiempo, lamenta que así sea. Porque con tamaña monstruosidad de la ofensa se perdió irreversiblemente algo que, de acuerdo con su lógica tradicional, el perdón aún podría rescatar. En este sentido, ya no hay más cómo pensar una auténtica realización del perdón y de la reconciliación. Como explica Derrida:

[Jankélévitch considera] que esta reconciliación [que acontecerá entre las nuevas generaciones], y este perdón, serán ilusorios y mentirosos. No serán formas auténticas de perdón, sino síntomas, síntomas de un trabajo de luto, de una terapéutica del olvido, del paso del tiempo: en suma, un tipo de narcisismo [porque restituye, de un modo fingido o denegado, la integridad de una relación a sí que fue desgarrada], de reparación y de auto-reparación.

Y más adelante, agravando aún más tal imposibilidad, continúa Derrida:

[Jankélévitch sabe que] la historia continuará y, con ella, la reconciliación, pero con el equívoco de un perdón confundido con un trabajo de luto, con un olvido, una asimilación del mal, como si, ... el perdón de mañana, el perdón prometido, tendrá que transformarse en trabajo de luto (una terapéutica, ..., una manera de ser mejor con el otro y consigo mismo para poder continuar trabajando, participando en intercambios, comerciando, viviendo y usufructuando) pero, más gravemente, en trabajo de luto del propio perdón, el perdón haciendo su luto del perdón [porque lo que se perdió, irreversiblemente, fue la posibilidad misma del perdón]. La historia continúa sobre el fondo de la interrupción de la historia, o mejor, en el abismo de una herida infinita y que,

en la cicatrización misma, permanecerá, deberá permanecer, como herida abierta y no suturable.

Y, sin embargo, es justamente ahí, al tornarse imposible, que Derrida ve brotar la posibilidad de pensar el perdón digno de este nombre, "perdón". Pues el perdonar que se formula a partir de una lógica bien determinada que regula las relaciones entre el reconocimiento de la culpa, la confesión, el pedir perdón, la punición, la reparación, el perdón concedido, la redención y la reconciliación; o sea, un perdonar que resulta de la operacionalidad de toda esta lógica, no es perdón, sino más bien el resultado de un cálculo. El perdón "digno de este nombre" –expresión, además, que Derrida comenzó a usar con cierta frecuencia en sus últimos textos para realzar el hecho mismo de la *singularidad* de lo que quiere que, a través del pensamiento, se pretenda respetar y hacerle justicia; aquí, en este caso, la singularidad del perdón–, el perdón digno de este nombre, decía, se muestra ahora imposible. Y, sin embargo, sólo así, siendo imposible, puede acontecer.

Acontecimiento e imposibilidad, como vimos, no se excluyen en el pensamiento derridiano; al contrario, son inseparables; según Derrida, solamente lo imposible acontece. Intentando dar cuenta de esta argumentación contorsionada, aporética y paradójica de Derrida, John Caputo dice lo siguiente:

Lo imposible no quiere decir una simple contradicción lógica, pero sí aquello cuya llegada nos toma por sorpresa y nos deja atónitos, preguntándonos cómo fue posible, cómo *lo* imposible se volvió también posible, cómo fue posible ir donde no podemos ir.

Regresando al volverse imposible del perdón declarado en el texto de Jankélévitch, texto éste, que a su vez, pertenece a la propia tradición metafísica occidental del pensamiento no sólo religioso sino también filosófico, jurídico-político del perdón, Derrida adelanta la siguiente observación:

Es como si esta misma tradición [de la cual Jankélévitch es un representante] comportara en ciernes una inconsecuencia, una potencia virtual de implosión o de auto-deconstrucción, una potencia de lo imposible. (...) Allí donde, en efecto, hay lo imperdonable como inexpiable, allí donde Jankélévitch concluye, en efecto, que el perdón se tornó imposible, y que la historia del perdón llega a su fin, nosotros nos preguntare-

mos si paradójicamente la posibilidad del perdón como tal, si tal cosa existe, no tiene ahí su origen. Nosotros nos preguntaremos si el perdón no comienza allí donde parece terminar, donde parece im-posible, justamente en el fin de la historia del perdón, de la historia como historia del perdón.

Estas consideraciones de Derrida sobre el perdón, que aquí yo pretendí apenas situar en líneas muy generales, mantienen una íntima relación con otra discusión previa en su obra sobre el derecho que, para finalizar, intentaré situar, igualmente, en sus trazos generales.

La cuestión del derecho, en verdad, acaba apareciendo de un modo inevitable en el pensamiento de Derrida, y esta inevitabilidad él mismo la expresa en la siguiente frase: 'la deconstrucción es la justicia.' Es una afirmación polémica, que generó y genera muchas discusiones, pero mi objetivo aquí es apenas situar qué tipo de discusión está en juego en esta afirmación, "la deconstrucción es la justicia", y lo que hay de semejante entre, de un lado, el modo aporético de tratar el perdón y, del otro, la discusión a propósito del derecho.

Pasemos, entonces, a la cuestión del derecho.

Una vez que la esfera del derecho es aquella de la fuerza auto-reglada, de la "fuerza justa" –y Derrida echa mano con frecuencia de la expresión inglesa "*to enforce the law*", que hace alusión directa a la fuerza que se encuentra involucrada en la aplicación jurídica de la ley–, en contraposición al que sería el dominio puro y simple de la violencia, de la fuerza como violencia siempre injusta, Derrida cuestiona la pretensión del derecho de afirmarse como el "lugar" mismo de la justicia. O sea, a partir de esta contraposición entre fuerza legitimada y fuerza no legitimada, Derrida problematiza el concepto mismo de justicia que se hace en los términos del derecho. Si la fuerza es un elemento esencialmente involucrado en ese concepto de justicia, que piensa la "justicia como derecho" y, por lo tanto, algo que es esencialmente *enforced*, algo esencialmente aplicado por la fuerza, entonces, la simple correlación entre derecho y justicia se convierte en un problema. Es verdad, observa Derrida, "que hay leyes no aplicadas, pero no hay ley sin aplicabilidad, ni aplicabilidad (o *enforceability*) de la ley sin fuerza, sea esta fuerza directa o no, física o simbólica, exterior o interior, brutal o sutilmente discursiva y hermenéutica, coercitiva o regulativa, etc".

En este sentido, la pretendida separación entre, de un lado, la "fuerza de ley", que se considera justa, y, del otro, la violencia, que siempre

se considera injusta, pasa a ser un problema. ¿Quién determina la línea divisoria entre ambas? ¿Y cuáles son los criterios que legitiman el poder de aquel que establece tal línea divisoria? ¿Aquellos que disponen de tal poder, mismo sin ser, de hecho, los propietarios de la justicia, se encuentran, por lo menos, en un camino auténtico, universalmente legitimable, en dirección a ella? ¿O no será que la autoridad de los representantes de la ley –en cualquier nivel que ella se dé; la autoridad de los maestros, de los especialistas, de los colonos, de los señores, de los jueces, etc.– no se asienta, antes, en una relación interdicta, de alguna forma, con la propia ley?

Justamente por el hecho de que la ley no se presta a la posesión, ni por parte de alguien ni por parte de alguna institución, su representación, la representación de la ley, comportará siempre e inevitablemente una violencia. La verdad de los representantes de la ley, su saber, su autoridad, su competencia, se instituye, antes que nada, con base en un gesto de fuerza, en una fuerza de ley. En este sentido, el perfeccionamiento del Derecho se muestra inseparable de su propia deconstrucción.

DE LA IMPERDONABILIDAD

Gregorio Kaminsky

1

La banalidad del arrepentimiento reside en su solicitud de retorno, de un permiso por algo que (ya) llegó y, aunque regrese, (ya) no tiene completa retraída.

La actitud del arrepentido es desde campante hasta rogatoria, un procurador que adopta un sesgo reclinado, prosternado, genuflexo, con el que pretende tener un trato –imposible– con lo inejecutable, aunque invoque alguna de las fatigosas letanías indulgentes de las culturas y religiones que, con sus mantos piadosos, esconden no pocas estocadas.

Ante los actos irremediables no hay buena moneda de pago que valga, ni purgas, ni es posible moderar sus alcances; el perdón no traza territorios para el arrepentimiento. El perdón es verdaderamente perdón cuando no viene con límites. Su esencia, su astral permanencia, no es portadora de salvaguardas, sino que abriga una tensión inmanente, que no es elegida, ni voluntaria, ni preferida, es inexcusable. No podría ofrecerse con moderación y sin desbordes, no existe siquiera un “hasta aquí” a lo inexpugnable. No hay vuelta de página, de tuercas, ante lo *imperdonante* no se tiene autoridad propia para otorgarlo y, por ello mismo, quien perdona no tiene razón para hacerlo, porque la perdió en el camino o, mejor dicho, la razón se le volvió loca.

Aunque fuera deseable un poco de indulgencia, no puede haber medias tintas, la del perdón es también una cuestión de escritura. A menudo, con una semántica, bienintencionada o no, se procura el bálsamo frente al abismo, como una orgánica autoinmunidad, un detenimiento de lo imparable, un somnífero al horror de las vidas. Como si se tratara de una confección perdonante mediante una justicia abolida por prescripción, o un borrón

retórico de indulto, o el delirio de una amnistía, o un estado excepcional. Tampoco por un aquietamiento político, o una hipocresía de reconciliación, o una disculpa estatal, o una escritura publica. Lo cierto es que el arrepentimiento no tiene respaldos, nunca da garantía de con-fianza perdonante.

Ninguna actualidad es concebible; lo que busca calma no es tanto la proximidad del anonadamiento, sino la presencia insoportable de la pasión más extrema: la desesperación. La des-esperación se pretende como discrepancia, pero ésta es nada más que una antesala de espera. Lo desesperante no tiene vergüenza y, enloquecido, va por más, ruega por algo detenido y clama, loco, por *perdonabilidad*, una vigilia, una suerte de desplazamiento ontológico hacia existencias tolerables, y exige con modos hasta insolentes, lo que no es sino pura mendicidad.

El ser desesperado abriga una rogatoria de denegación, una absolución del atavismo y una petición que impida lo inacabable, la extinción, un cataclismo de (in)humanidad.

¿Quién puede ser el perdonante cuando se trata de desesperación?, ¿quién afronta lo irreconciliable?, ¿a quién des-espera la vida misma? Víctimas y victimarios, puros o impuros, limpios o sucios, gallardos o miserables, todas humanidades en el odio.

2

De los *teatros teológicos perdonantes*, y sus recurrentes herencias político-existenciales, asistimos a –llamémoslos así– escenarios de mundialización y brutalidad concentracionaria. No existe un adentro de campo ni un fuera de foco, ni añorados territorios de *perdonabilidad*, porque el espanto de su geografía coincide con la del mundo.

Las guerras más recientes reactualizan, eternamente retornan al estado geopolítico del horror, remiten al aquietamiento político consagrador de las miserias del arrepentimiento, el despeñadero.

Derrida, en "*El siglo y el perdón*"¹, protesta por la banalidad de lo perdonable, el trueque bastardo, mercantil, de la ontología de lo perdonante por discursos de baratijas, secularizados, políticos, jurídicos, morales. Posiblemente impensable, destaca la experiencia de un estar volteado hacia el pasado, presentificado por una *urgencia universal de memoria*.

Sin embargo reconoce que el acto perdonante no se mitiga con apaciguamiento memorial cuando, una y otra vez, se desbordan los horizontes

1. Jacques Derrida, *El siglo y el perdón*, Ed. De la Flor, Buenos Aires, 2006

jurídicos locales o nacionales, cuando se banalizan por inservibilidad las comparecencias internacionales, cuando se erosiona el consuelo voluntario del arrepentimiento, y también cuando se matiza la escritura, la suya y la de quienes exigen la perentoriedad de pensar la condición de estas vidas.

Es cierto que Nuremberg (y nosotros) formaliza el concepto jurídico de *crimen contra la humanidad* y Derrida (como casi todos nosotros) lo reconoce como el discurso ante lo desesperante, de la absoluta *imperdonabilidad*, aunque no más que su formato.

En ese breve texto, dice que el crimen absoluto es “de una envergadura todavía difícil de interpretar”. Todavía difícil, aún no hemos alcanzado la promesa de una humanidad que afronta su autocriminalidad, por eso la cosa va de mal en peor, hasta el cinismo político pacifista ha empeorado el mundo.

Ignoramos si hubo algún tiempo de paréntesis, de algo denominado excepcionalidad, de esponsales entre humanidad y acto criminal, la intimidad entre desesperación y muerte es intimidatoria.

El patetismo de las tragedias étnicas, religiosas, económico-militares regionales o nacionales, etc., ha devenido otros tantos crueles escenarios en los que la autoridad internacional (siglas más, siglas menos) se autocomplace con un festival teatral de advertencia, indulgencia y admonición.

De cualquier modo –la memoria ¿está para el recuerdo?– el crimen contra la humanidad es el horizonte histórico al que arriba para confrontarse en las fiestas ominosas que se auto-perpetra de continuo.

Todo hace pensar que es malo o nulo el tiempo memorial cuando el espacio trágico ha reiniciado el camino de retorno de las cumbres del macro-despotismo internacional, para luego, una y otra vez, remontarlas. Se va en búsqueda de calmas transitorias, hermenéuticas ansiolíticas, ritornelos antidepresivos y señuelos euforizantes en los cuerpos rotos, roturados por los lenguajes diplomáticos que copulan con la ‘inhumana humanidad’, que acusa Rozitchner.

Los Tribunales, Comisiones, Consejos u otras burocracias *Grandes Perdonantes* hacen lo que pueden, es decir muy poco, respecto de los alcances de los crímenes contra la humanidad. ¿Tocan a su fin los fastos de los ‘funcionarios de la humanidad’, como pretendía Husserl de los filósofos?

Las Torres Gemelas se encontraban a muy pocas cuerdas del edificio de vociferación y letanía de las Naciones Unidas. ¿Se tratará de una pura coincidencia urbana?

3

Y sin embargo, la vida sigue siendo una aspiración para los humillados, incluso cuando al acto criminal se lo convierte en ofrenda de humanidad. La inmolación del cuerpo terrorista, humillado, es una *mostración irreparable de imperdonabilidad*.

Si el recuerdo se permitiera algún 'perdón' trascendente sería moralmente escandaloso e inocuo para los crímenes de lesa humanidad, ¿adónde se podrían esgrimir los blasones de inocencia para comenzar todo acto acusatorio?

Sucede que no existe inocencia sobre la Tierra, ni en los cielos, tampoco nadie podría oficiar de puro árbitro neutral; lo que sí existe es la fuerza demoledora de un aparato de calificación.

4

¿Será posible que, en el campo de lo político, la vaqueteada palabra 'perdón' pueda mantener las exigencias originales de lo puro y desinteresado? Esta es una pregunta de sesgo derridiano, portadora de respuesta que no es sencillo encontrar por inhallable, aunque si estuviera a la mano, la respuesta nos parece que es "No".

Se hace inútil la búsqueda de remedios perdonantes mediante políticas y justicias de profanación. Menos aún, la pretendida *perdonación* religiosa, cuando presta (pero cobra) sus servicios teológicos, e incluso cuando nos mueve hacia alturas *perdonantes* espirituales, como la expiación o la reconciliación.

Y, si hubiera, un concepto filosófico de 'ser ahí perdonante' sería degradante de origen y no podría usufructuar las purezas que no tiene. Por otra parte, y si de pureza se trata ¿qué otra cosa que suciedad puede transcribir hoy un judío argentino de lo que escribió entonces un judío argelino?

Dice Derrida, en ese ensayo, que "el perdón no es, ni debería ser ni normal, ni normativo, ni normalizante. Debería mantenerse como excepcional y extraordinario, bajo la prueba de lo imposible: como si interrumpiera el curso ordinario de la temporalidad histórica".

Excepcionalidad, exigencia de extraordinaria *perdonabilidad*, esto es algo que no podría convencer a Giorgio Agamben. Pero a quien sí conviene es a la iglesia romana, porque si de huertos y patíbulos extraordinarios se trata, una geopolítica de *perdonabilidad* podría tomar la forma catedralicia de escena confesional, es decir: carcelaria. La expiación espectacular de la

absoluta *imperdonabilidad* sería, dice Derrida, "una convulsión-conversión-confesión virtualmente cristiana".

Ahora bien, con o sin memoria, no pueden olvidarse las incursiones antigüo-testamentarias ni la antropología brutal de los procedimientos islámicos, a veces jueces y otras veces parte (o simultáneamente jueces y parte) de *imperdonantes* crímenes monstruosos.

Es posible que la criminalidad, la monstruosidad y la *imperdonabilidad* de ciertos actos no tengan nada de novedoso. La novedad es que esos actos han "...devenido visibles, conocidos, recordados, nombrados, archivados por una 'conciencia universal' más informada que nunca".

¿En qué consistiría, pues, la *imperdonabilidad* para una razonante 'conciencia universal'? Por lo pronto, nada que no pueda ser interpelable por la *Máquina Perdonadora Internacional*, porque para que ello ocurra, la *perdonabilidad* debe equipararse, traducirse, convertirse en jerga político-tribunalicia, con el lenguaje impuro de lo discursivo-jurídico. Pero, muy a su pesar, es inevitable que el (sin) tiempo de redención adopte el rostro de lo *imperdonante* y el nombre de lo 'imprescriptible'.

Lo que es, y será, imposible para esa conciencia universal, es anunciar, pronunciar, la *imperdonabilidad* como lo imposible mismo. Lo imposible que no tiene nombre. Dicho esto, resta decir que no es, no puede ser posible más que lo imposible.

A este respecto, y en virtud de la Shoah, Derrida recuerda la conclusión a la que llega su amigo Vladimir Jankélévitch: ni siquiera cabe la pregunta por lo *perdonante*, por ridícula, cuando los criminales no ruegan, ni siquiera piden, ni demandan perdón, cuando no claman por una *perdonación*.

La *perdonabilidad*, si quiere ser 'anunciada', debe ser bastante más que procurada, solicitada o suplicada. La exposición del suplicio ante un tribunal o tabernáculo no rehabilitaría lo impuro, no disiparía lo monstruoso ni reabriría el camino de la redención.

A Derrida le afecta, como a nosotros, el impedimento absoluto, le duele la imposibilidad en que nos deja cuando, como en toda tradición, se exige del *perdonante* algún resto de sentido y de valor trascendente. Sucede que no existen cálculos ni medidas de castigos proporcionales a sus crímenes; si unos crímenes son indiferentes respecto de los correspondientes castigos, allí es cuando se hace patente la instancia de lo "irreparable" porque el reparo carece de todo sentido.

No se alcanza, dijimos, lo *perdonante* con arrepentimiento y súplica, porque se trata de lo inexpiable. Lo que deja puros restos, lo que no merece

piedad es precisamente la *imperdonabilidad*, lo que no es perdonante para nadie, y menos el perdón de dios.

Una objeción derridiana se formula como pregunta: ¿es posible devenir una voluntad de donación disponible para criaturas con deseos *perdonantes*? Se sabe que el donante puede, abrigar, ser su (so)portador, el asunto es el de ponerse frente a lo que no tiene perdón, ante la *imperdonabilidad*.

Alcanzamos pues el punto enfático, como un prototipo de axioma derridiano: los significantes perdonantes, la palabra 'perdón' pierde toda significación, sea en el sentido que fuere, que se pretenda.

El sentido de la *perdonabilidad* derridiana es que no tiene finalidad ni inteligibilidad, que no tiene sentido. Signos que carecen de dignidad, que afrontan la semántica de la pureza y la impureza, y enfrentan repudiándolo el acto bifronte de la imposible *imperdonabilidad*.

Su amigo Vladimir y la infaltable Hanna Arendt son quienes, no obstante, le ofrecen una pista, aunque impura, y casi rogada: primero, sabido todo, la *perdonabilidad* debe ser mantenida como posibilidad, como poder soberano humano; y segundo, debe ser sostenida como posibilidad de castigar según la –inútil– ley sin venganza. La ilusoria *perdonación* dentro del mundo de la *imperdonabilidad*.

Allí, Derrida recuerda a Arendt cuando plantea que "es muy significativo... que los hombres sean incapaces de perdonar lo que no pueden castigar, y que sean incapaces de castigar lo que se revela como imperdonable".

Para la existencia *perdonante* es indispensable atreverse a estar fuera de sí, alterada, dentro de un sinsentido ininteligible. Pronuncia aquello que buscábamos en su escritura : "...el perdón está loco".

Existe una locura de lo imposible, aunque no ciertamente para excluirlo ni descalificarlo. Mas bien todo lo contrario, la loca *perdonación* es lo único que se puede alcanzar y sorprender fuera de sí, y de todo poder, "como una revolución ante el curso ordinario de la historia, la política y el derecho". Y si el (esquizo)*perdonante* irrumpe y llega sorpresivamente al mundo de los humanos, entonces no es posible más que fundar el misterio de una política y sus derechos.

No se trata de una conciencia universal, sino de la loca criminalidad de la humanidad.

5

Ya lo dijimos, pero vale la insistencia, es imposible reconstituir un orden, ni alguna forma de relevo de actos políticos de reconciliación.

Tampoco auspiciar la amnistía ni, muy cerca nuestro, adquirir el modo *perdonante* del indulto.

Derrida se retrae e insiste: tanto el perdón incondicional como el condicional son, deben ser, heterogéneos y mantenerse irreductibles el uno del otro. Sin embargo, debe existir una retórica *perdonante* para que la creencia en una loca pureza tenga lugar.

Lo incondicional se compromete con una serie de condiciones, sucias diríamos, de las que no se disocia y en virtud de ellas restituye decisiones y responsabilidades sobrevivientes. La amnistía, el indulto y la prescripción son procesos que no deben ser confundidos con la absolución, ni con «cualquier terapia política de reconciliación».

En estos teatros, de esos encuentros, no puede estar ausente ni se puede evitar la presencia de un 'tercero', un Otro, entendido como institución, sociedad, herencia generacional o sobreviviente, como no podría estar ausente la instancia universalizante del lenguaje. En ningún escenario de *perdonabilidad*, puede faltar un lenguaje de otredad compartida. Desde el momento en que, en un lenguaje, quedan inscriptos víctima y criminal, tan pronto como son comprendidos como tales o cuales, es que ya se ha iniciado un proceso –más afirmativo que negativo– de reconocimiento. Instalado el dispositivo lingüístico, esa escena creyente de la reconciliación puede haber comenzado, y si no es porque sólo se comparten escenas ocasionales pero no las incondicionalidades, ni las determinaciones históricas que las hacen posible.

Ciertamente, el proceso reconciliatorio puede dar comienzo cuando ya existe una mínima comprensión discursiva entre quien exclama, 'Yo no te perdono', y quien ruega por ello. Pero, ¿puede el lenguaje en general disipar, enmudecer lo que de no reconciliatorio tiene la *perdonabilidad*?

Derrida recuerda a Bosnia cuando indaga si la lengua, los dialectos, la proximidad y la mirada del otro, pueden soliviantar el mal radical, morigerar lo *imperdonable* absoluto, aligerar la fuerza íntima del odio, mitigar la desesperación.

La respuesta afronta lo irreparable y la reconciliación se abriga de un deseo indeseable: es indispensable suturar todas las heridas, el perdonante y el imperdonante deben lanzarse al abismo. Reaparece, como en sordina, la dolorosa circunstancia de tener que optar entre la incondicionalidad metafísica, los condicionamientos de una ontología imperdonante, y la mortificante decisión entre las precarias apuestas vivificantes de Jankélévitch y Arendt.

Una vez más, Derrida se procura un rodeo e insiste en el deber de distinguir nítidamente el enigma *perdonante* con el proceso de reconciliación. Darle un discurso «a esa suerte de locura que lo jurídico-político no puede apropiarse, ni siquiera aproximar».

El diluvio recommienza cuando se siente insistido por una donación finalizada que no es *per-donación*, sino solamente “una estrategia política o una economía psicoterapéutica”, un puro crimen que vulnera la experiencia misma del *perdonante*, una delación de su secreto, la sobrevivencia del misterio.

Otra vez, esa an-historicidad lo desespera, una eternidad que no busca se le cae encima y lo promueve a un Juicio Final que detesta.

Derrida reintenta la búsqueda por lo insignificante y el sinsentido. Balbucea la posibilidad de forjar lo incondicional como un sostén de las mímicas de la humanidad, de derechos, compromisos y proyectos fundados en un puñado de verdades aspirables aunque las sabe inasibles.

Es una lástima que no haya podido ser acompañado por nuestra propia experiencia argentina: las Madres de la Plaza, que han hecho del brutal anonadamiento un espacio, una causa digna dentro del mundo de lo imperdonable.

Concluye Derrida: «Esto es lo que sueño, lo que intento pensar como ‘pureza’ de un perdón digno de este nombre, un perdón sin poder, necesario y a la vez aparentemente imposible: por lo tanto esto sería una incondicionalidad sin soberanía».

Descree que algún día ello ocurra, se conforma con que sea, dice, *una vigilia* que se sabe «anuncio de una tarea «impresentable...» un sueño para el pensamiento». Aspira a que «quizás esta locura no sea tan loca».

LA APORÍA DE LA DEMOCRACIA POR VENIR
Y LA REAFIRMACIÓN DE LA FILOSOFÍA
(NOTAS DE LECTURAS)

Patrice Vermeren

Comenzaré por abordar el tema que me ha sido propuesto “Derrida y la política”, a través de dos enunciados filosóficos:

El primero, que tomo de la entrevista que Derrida nos concedió para la revista *Passages* en septiembre-octubre de 1993, y que apareció en español en la revista *El ojo mocho* de Horacio González. Derrida decía allí: “una política que no guarda una referencia con el principio de hospitalidad incondicional es una política que pierde su referencia con la justicia”¹. El segundo enunciado, que se encuentra en diversos lugares, pero en particular en el prefacio de *El derecho a la filosofía* (1990): “la deconstrucción es una práctica institucional para la cual el concepto de institución es un problema”.

De este modo, lo que me interesaría sería plantear una pregunta sobre aquello que puede relacionar estos dos enunciados, y cómo la tensión entre estos dos enunciados puede abrir una brecha donde se daría como posible algo como una política derridiana de las instituciones filosóficas.

El primer enunciado, lo sabemos, compromete toda una teoría de la justicia, dada como indeconstructible² –contrariamente al derecho que es construido, constructible y deconstructible (lo que significa que no ha sido jamás fundado)– según tres posiciones:

En primer lugar, la posición que marca una distancia irreducible entre la justicia y el derecho –una heterogeneidad que requiere paradójicamente la indisociabilidad de la justicia y del derecho: “No hay justicia sin invocación a determinaciones jurídicas y al lugar del derecho,

1. Jacques Derrida : «La déconstruction de l'actualité», entretien avec Stéphane Douailler, Emile Mallet, Cristina de Peretti, Brigitte Sohm y Patrice Vermeren, revista *Passages*, septembre-octobre 1993, en inglés en *Radical Philosophy* (Londres 1994), en español en *El Ojo Mocho* (Buenos Aires 1994)

2. Jacques Derrida : *Force de loi*, Paris, Galilée, 1994, p.51.

no hay devenir, transformación, historia y perfectibilidad del derecho que no apela a una justicia que aun lo excederá siempre”³. Una distancia que, más allá de la idea compartida por los jus-naturalistas, como Michel Villey, de una justicia que se tiene aún más allá del derecho que no la agotará nunca, separa y une lo que es del orden de lo incalculable, de lo eventual y de lo im-posible (la justicia), y aquello que es calculable y depende de la razón calculadora (el derecho que es comandado por lo incalculable de la justicia). La conjunción se hace, del lado de la justicia, sobre el modelo de lo dado, y del lado del derecho, sobre el modelo del lazo comercial⁴. En segundo lugar, la posición que liga la fuerza al derecho y lo define como fuerza autorizada, un filosofema que, una vez es costumbre en Derrida, está fuertemente referido a la Introducción de la Doctrina del Derecho de Kant (parágrafo E), ya que la aplicabilidad es inseparable del derecho. “La aplicabilidad, la *enforceability*, no es una posibilidad exterior o secundaria que vendría a adjuntarse o no suplementariamente, al derecho. Ésta es la fuerza esencialmente implicada en el concepto mismo de la justicia como derecho, de la justicia en tanto que ella deviene en derecho, de la ley en tanto que derecho”⁵. En tercer lugar, la posición que refiere al fundamento místico del derecho, cercano y más allá del sentido que Montaigne y Pascal dan a este filosofema. Hay una fuerza performativa en el origen del derecho, que es interpretativa, y es una apelación a la creencia. La justicia (en el sentido del derecho) no está al servicio de un poder⁶.

Resulta de esto que lo indeconstructible sería la justicia, mientras que el derecho sería deconstructible de una manera permanente e indefinidamente perfectible. La deconstrucción es la justicia, porque ella es el movimiento mismo de la atención puesta sobre el otro, la *diferencia* conduce a la justicia y la justicia tiene la estructura de una deconstrucción de la ley. Derrida dice: “se trata de la experiencia afirmativa de la venida del otro como otro. Más vale que suceda eso que lo contrario, es decir, la apertura del porvenir, siendo esa la acción de la deconstrucción. He ahí aquello a partir de lo cual la demostración se pone en ruta y la liga como el porvenir mismo a la alteridad, a la dignidad sin precio de la alteridad, es decir a la justicia”.

3. Jacques Derrida : *Voyous*, Paris, Galilée, 2003, p. 208.

4. Jacques Derrida : *Pardonnez : l'impardonnable et l'imprescriptible*, Paris, L'Herne, 2005. Ver Pierre-Yves Quiguier : « Derrida : de la philosophie au droit », revista *Cités*, Puf, n°30, 2007 p. 45.

5. Jacques Derrida : *Force de loi*, op. cit., p.17; ver Patrice Vermeren : “La democracia por venir y la cuestión del derecho. Un homenaje a Jacques Derrida (1930-2005)”, *Ciudadanos* numero 10, invierno de 2006 , p. 71

6. Björn Thorsteinsson : *La question de la justice chez Jacques Derrida*, Paris, L'Harmattan, 2007 p.342 sq. ; Charles Ramond : *Le vocabulaire de Derrida*, Paris, Ellipses 2001.

Y Derrida agrega: "es también la democracia como democracia por venir". En esto también, podemos ver un simple añadido, un hecho que se agrega a otro hecho, para probarlo por el hecho. Pero también podemos ver allí aún mejor la elección del enigma de la democracia por venir, que es también el enigma de la política de Derrida: un enigma en forma de aporía. Arma contra todo aquello que pretende combatir la democracia, ya sea frontalmente, o bien subrepticamente buscando que la democracia se agotara en un estado presente de su realización; manteniéndose más allá de toda soberanía estatal-nacional y de toda ciudadanía; volviendo aleatorio hasta su propio nombre de democracia; no anunciando nada; la democracia por venir es también aporética en el sentido que ella autoriza un nuevo concepto de acontecimiento. Para que haya acontecimiento debe haber ahí un *arribante* absolutamente otro, un otro que yo no esperaba, un *arribante* al cual yo no puedo imponer condición alguna. Es por lo que sin duda Derrida sigue siendo un revolucionario. No se puede renunciar a la revolución en razón de aquello que liga el acontecimiento y la justicia a este desgarramiento absoluto, en la concatenación previsible del tiempo histórico. Se puede ciertamente renunciar al imaginario revolucionario, a la retórica revolucionaria, incluso a una política o a toda política de la revolución, pero no se puede renunciar a la revolución, dice Derrida, sin renunciar al acontecimiento y a la justicia. "Una política que no guarda referencia al principio de hospitalidad incondicional, es una política que pierde su referencia a la justicia". Pero una política, que guarda a pesar de todo su referencia al principio de hospitalidad incondicional y que no pierde su referencia a la justicia, por estar en la incapacidad constitutiva de agotar en el presente o en la existencia la exigencia democrática, sólo tendería asintóticamente a coincidir con la democracia por venir. Y ella requiere sin cesar de una crítica política activa y militante, e interminablemente sin fin.

El concepto de democracia por venir, Derrida lo trabajará en extensión y en comprensión, regresará sin cesar a él, y producirá de él una genealogía sintética, singularmente en *Voyous*⁷. 1) "La expresión democracia por venir requiere una crítica militante y sin fin". Esto significa que la democracia por venir procede de una acusación de que toda democracia de hecho podría reivindicar ser el todo de la democracia, y aún de todos los enemigos de la democracia declarados o subrepticios. Y particularmente, cuando la democracia y los derechos del hombre son invocados juntamente con la aceptación de la miseria, de la desigualdad y de la servidumbre. El *porvenir* de la expresión

7. Jacques Derrida : *Voyous*, op.cit. p. 126 sq.

democracia por venir no es solamente un indicador de la promesa sino también del carácter aporetico de la estructura de la democracia: Fuerza sin fuerza –dice Derrida– singularidad incalculable e igualdad calculable, conmensurabilidad e incommensurabilidad, heteronomía y autonomía, soberanía indivisible y divisible, o que se puede compartir, nombre vacío, medianidad desesperada o desesperante, etc. Más allá, la democracia es el único paradigma que puede criticar todo públicamente, también la política y el concepto mismo de democracia, es decir, el único paradigma universalizable. 2) La democracia por venir implica un nuevo concepto del acontecimiento: la democracia como exigencia inmediata nombra más allá del futuro la venida de lo que arriba y de quien arriba. El arribante que ninguna hospitalidad condicional puede rechazar. 3) Más allá entonces, y esta vez más allá de toda soberanía estatal-nacional, de toda ciudadanía, la democracia por venir supone la creación de un espacio jurídico-político internacional, que pueda inventar una nueva distribución de la soberanía. 4) Ligada indisociablemente a la justicia, la democracia por venir se despliega también en la cuestión del nombre, porque la deconstrucción como empresa puede llegar hasta cambiar el nombre, en nombre del nombre, y traicionar el testimonio en nombre del testimonio. 5) Finalmente, que la democracia puede ser por venir no anuncia nada, y es lo que da el derecho a la ironía en el espacio público, a lo no público en lo público, siendo entonces una experiencia inédita de la libertad. Cristina de Peretti y Paco Vidarte desplegaron con maestría el filosofema: ninguna deconstrucción sin democracia, ninguna democracia sin deconstrucción. Hay una incondicionalidad de la exigencia de la deconstrucción que está comandada por la democracia, y en el mismo gesto, una deconstrucción que es la condición de la democracia: la democracia es perfectible al infinito, se reinventa permanentemente⁸.

¿Cómo conjugar a partir de ahora esta exigencia con aquella de la reafirmación de la filosofía, y del derecho a la filosofía, teniendo en cuenta una institución filosófica que por muy conservadora que sea, se quiere, como toda institución, siempre legitimante? ¿Qué diferencia podría haber entre las instituciones clásicas de la filosofía, que apuntan a crear títulos, a producir legitimaciones ahí donde personas, objetos y temas aun no tenían legitimación; y una institución filosófica por venir, como lo podría ser la idea reguladora del Colegio Internacional de Filosofía? Podríamos responder que en el segundo caso no habría ninguna predeterminación por ningún tipo de objeto, de tema, de

8. Cristina de Peretti, Paco Vidarte : L'auto-délimitation déconstructive : la démocratie indéconstructible ? », *La démocratie à venir. Autour de Jacques Derrida*, Paris, Galilée, 2004, p. 136 sq.

campo, por consiguiente, de competencias. La sola referencia estable, estabilizante, unificante o filosófica no sería una esencia de la filosofía, sino una experiencia de la cuestión: ¿qué es la filosofía? Es aquí, donde se articula la cuestión del derecho, del derecho a la filosofía.

Habría tres formas según Derrida de organizar el espacio filosófico. Primero, ya sea diciendo que el derecho a la filosofía pertenecería en derecho a la filosofía. Entonces, esto sería presuponer una respuesta a la cuestión previa: ¿qué es la filosofía? O bien bajo una lógica del acontecimiento originario, o bien bajo una lógica de la función pragmática. Segundo, ya sea diciendo que el derecho a la filosofía no presupone ninguna respuesta a la cuestión: ¿qué es la filosofía?, sino sólo una participación en la comunidad de la cuestión. Tercero, ya sea diciendo que el derecho a la filosofía no presupone ni una respuesta dada a la cuestión: ¿qué es la filosofía?, en términos de esencia, ni la posibilidad pretendidamente original de la cuestión ¿qué es la filosofía?

Entonces sería necesario situarse antes que la filosofía, antes que la cuestión, antes que toda determinación filosófica, y requerir un pensamiento deconstructivo comprometido por la filosofía, pero sin pertenecerle. Es la idea de que la deconstrucción obliga a pensar de otra manera las instituciones de la filosofía, y la experiencia del derecho a la filosofía⁹. Dicho de otro modo, no dar derecho sobre la filosofía sino dar derecho a la filosofía, abrir a la filosofía con o sin autoridad, con o sin poder de vigilancia, dar derecho a la filosofía ahí donde ese derecho no existe todavía, o donde ese derecho es ignorado o desconocido, rehusado o prohibido.

Derrida sin duda nunca ha cesado de confrontarse a esta cuestión de la institución filosófica, y la deconstrucción requiere situarse en los márgenes de la filosofía, o si se quiere de sus encuadres, de ahí la tensión puesta por Derrida sobre las instituciones que condicionan la posibilidad de transmisión de la filosofía y de la escritura de los textos filosóficos: escuela, programas, estudios escolares y universitarios. Derrida nunca ha cesado de mantener en tensión esta doble exigencia: defender incondicionalmente la filosofía y su enseñanza contra todo aquello que amenaza su existencia, y de interrogarse constantemente sobre su origen, su destinatario y sus límites.

El origen de la institucionalización de la filosofía en Francia data del comienzo del siglo XIX, de la Revolución francesa y del Imperio; ésta

9. Laurence Cornu: «Instituciones, pasajes, traspasos», *Huellas de Derrida. Ensayos pedagógicos no solicitados*, Carlos Skliar y Graciela Frigerio (comps), Buenos Aires, Del estante, 2005, p. 71 sq.

se estableció de forma duradera, bajo la Restauración y la Monarquía constitucional, y bajo la férula de Victor Cousin. La mirada puesta sobre la filosofía por la Revolución francesa y los Ideólogos, quienes intentaron dar a su proyecto escolar la coherencia filosófica de un plan de educación para formar un ciudadano libre e ilustrado para la república, y el cálculo del Imperio de modificar su finalidad para producir sujetos devotos a Napoleón, conduciría a hacer de la filosofía un saber, una enseñanza que se da, una pedagogía que define un programa y el saber de sus maestros. Este acercamiento de la filosofía y del estado, y el lugar dado a la filosofía de jugar el rol de coronación de la enseñanza secundaria, fijó las relaciones de la filosofía y del estado en un programa de enseñanza, y en una figura de la enseñanza; y separa los que son supuestamente aptos para el ejercicio de la razón y los que deben quedarse en los resultados: la aristocracia legítima de los liceos, y los pobres a quienes está destinada la filosofía popular¹⁰. Con Victor Cousin, la enseñanza filosófica se vuelve un programa (la verdadera filosofía, la psicología como vestíbulo de la filosofía; la lógica; la moral y la teodicea; la historia de la filosofía): no se trata ya de dar respuestas a las cuestiones planteadas, sino de temas a tratar. Es en este contexto que la Iglesia católica ataca la filosofía de los profesores, y en esta configuración donde el estado liberal moderno hizo alianza con el poder político, que Victor Cousin pronuncia su discurso en la cámara de los Pares: *Defensa de la filosofía y del Estado* (1844). La revolución de 1848 empujaría a los discípulos de Cousin a revindicar una filosofía popular, que viene a remplazar al catolicismo, ya que la república está fundada sobre la libertad y que la primera de las libertades era la libertad de pensamiento; el Estado demandaría una enseñanza filosófica que viene a reemplazar la educación religiosa¹¹. La reacción política en 1849-1851 conducirá a la Iglesia a imponerse como más apta para gobernar las almas: el Imperio suprime la palabra filosofía de los programas de los liceos, manteniendo solamente la enseñanza de la lógica. Será necesario esperar hasta 1863, para que Victor Duruy restablezca la enseñanza filosófica. Este no actúa para dar una resonancia política a las concepciones de la filosofía, sino para definir e instalar las condiciones excepcionales y políticas para un real

10. Stéphane Douailler et Patrice Vermeren : *L'institutionnalisation de la philosophie en France au XIX^e siècle* », *Encyclopédie Philosophique Universelle*, Paris, PUF, 1989 ; « L'oeuvre à sa place du professeur de philosophie? Jules Lagneau au terme d'un siècle d'institutionnalisation de l'enseignement philosophique », en Jules Lagneau: *Cours intégral 1886-1887*, tome III, CNDP, 1997

11. Patrice Vermeren : *Amadeo Jacques. El sueño democrático de la filosofía*, Buenos Aires, Colihue, 2000

desarrollo de las ciencias, para una verdadera libertad de pensamiento, para afirmarse como sujeto político. Dispositivo confirmado por Félix Ravaisson, que dará a la filosofía espiritualista un nuevo objeto, por Jules Simon que coloca oficialmente la filosofía como coronamiento de los estudios secundarios en 1874, y con las circulares de 1880 que indican que el orden del programa de los cursos de filosofía no es más obligatorio. Es a partir de este dispositivo filosófico-institucional que se moldea definitivamente en Francia la figura del profesor de filosofía, cuyos modelos serán Jules Lagneau y Alain¹²; y que se construye la clase de filosofía, como un lugar propio y enteramente consagrado al trabajo filosófico, en la cual todo profesor puede poner en escena un camino original, libremente convocar a los autores y los saberes, dar el mismo, o bien inventar, el sentido de su enseñanza, que hereda la Francia del siglo XX.

Michel Foucault ha descrito esta institución de la filosofía en Francia: la clase de filosofía da a aquellos que deben entrar en la facultad no solamente los saberes generales, literatura, ciencia, sino al mismo tiempo las formas generales del pensamiento que permite juzgar todo saber, toda técnica, y las raíces mismas de la instrucción. Se trata de dar a los alumnos el derecho a saber reflexionar, de ejercer su libertad, pero sólo en el orden del pensamiento, de ejercer su juicio, pero sólo en el orden del libre examen. La clase de filosofía es en un país católico, el equivalente laico del luteranismo, la otra contrarreforma, la restauración del edicto de Nantes. Es el luteranismo en un país católico y anticlerical. Se trata de crear una conciencia política moral, susceptible de compensar los excesos del sufragio universal¹³.

Es en esta herencia, y en la coyuntura post 68 de cuestionamiento de todas las relaciones de poder-saber, y singularmente el de la transmisión filosófica, que Derrida se da por tarea deconstruir la institución filosófica. Primero, funda con los profesores de los liceos, de las universidades, y con estudiantes, el grupo de reflexión sobre la enseñanza de la filosofía (GREPH), que milita por la enseñanza filosófica, y que fue atacado por el poder político liberal de Valéry Giscard d'Estaing, con la reforma de su ministro de educación, René Haby. Se trata ciertamente de luchar contra una política de reducción de la filosofía en la enseñanza, orientada a la finalización, la profesionalización y la rentabilización a corto plazo de la educación, bajo el imperio de la

12. Ver Louis Guilloux : *Le sang noir*, 1935 reedición Gallimard 2007, y Georges Navet : *Le personnage du philosophe dans le roman*, L'Harmattan, Paris, 2000.

13. Michel Foucault : « Le piège de Vincennes », *Le Nouvel Observateur*, n°274, 9-5 février 1970, *Dits et Ecrits*, Paris, Gallimard, segunda edición 2001 tomo 1 p. 935 sq.

ley del mercado capitalista, pero también, lejos de atenerse de manera crispada y reactiva a la defensa de la filosofía, y de la clase de filosofía, en tanto ella existe, se trata de una lucha para extender la enseñanza de la filosofía y repensar sus formas, particularmente la forma lección y la forma disertación. De aquí saldrá primero el texto de *La Edad de Hegel*, publicado en la recopilación-manifiesto *¿Quién tiene miedo de la filosofía?*, que muestra que no hay edad de (para) la filosofía. Un texto premonitorio, sino preparatorio, junto con algunos otros más radicales, como los de la revista *Le Doctrinal de Sapience*.

Segundo, los *Estados generales de la filosofía* de 1979, que reúne en la Sorbona toda la comunidad filosófica en una interrogación inédita de ésta sobre sí misma. Nombrados así en referencia a los Estados Generales de 1789 –sobre aquellos Derrida dice: “Si existió un acontecimiento– fue dimensionado por este proyecto eminentemente filosófico de auto fundación que se inició solamente y sin referencia a las garantías, jerarquías o legitimidades anteriores”¹⁴.

Tercero, sobre este enunciado Derrida trabajó en dos direcciones: aquella de la destinación de la filosofía, y aquella de la fundación y de la institucionalización de la filosofía: reflexión sobre la escuela, la disciplina, la profesión. Uno de los textos más importantes escritos en esa época podría ser *Carta prefacio al coloquio la huelga de los filósofos*. (Juego de palabras entre huelga y piedras de la playa), que nos envió para introducir un coloquio sobre el tema *Escuela y filosofía*, y que se reeditó después con el título *Las antinomias de la disciplina filosófica*. Allí pone en tensión una serie de mandatos en torno de polos antagónicos que debemos mantener juntos:

1- La crítica a toda sumisión de la filosofía respecto de una finalidad externa (lo útil, lo rentable, lo productivo) y la reivindicación para la filosofía de su función crítica, evaluadora y jerarquizante.

2- El rechazo del encierro de la filosofía en una clase, o un curso determinado, y la reivindicación de su identidad como disciplina.

3- El lazo de la investigación y de la enseñanza filosófica, pero con la condición de enseñar lo in-enseñable, porque la filosofía no es reductible a una enseñanza escolar.

4- La reivindicación de instituciones filosóficas nuevas, y la preocupación de preservar el espíritu, ya que en última instancia la filosofía no es cuestión de instituciones, sino de la verdad, de la forma de la cuestión de la verdad.

14. Jacques Derrida : *Philosophie des Etats Généraux*, discurso de apertura del 16 de junio 1979 publicado en *Libération* du 20 juin 1979.

5- La busca del maestro, entonces de la disimetría heteronómica, coexistente con la autonomía, reivindicación del lado de la esencia democrática de la comunidad filosófica

6- La necesidad del tiempo por la disciplina y la transmisión filosóficas, pero también la tentación de juzgar de un golpe la filosofía

7- El carácter inseparablemente heterodidáctico y autodidáctico de la enseñanza filosófica¹⁵.

Derrida se propone luego, frente a la oportunidad que significaba la izquierda en el poder, crear el Colegio Internacional de Filosofía. Es decir, una ilustración colectiva de la deconstrucción de la filosofía en acto, donde el principio regulador es el reino del derecho de la igualdad colegiada, contra toda jerarquía académica ("El modelo que hemos fijado en el concepto de colegio, de su funcionamiento, de una representatividad, de sus estructuras, de sus modos de trabajo, era un modelo de democracia ideal¹⁶"), la apertura a toda otra filosofía, contra la tradición de la filosofía nacional francesa, y una interrogación sin fin sobre los límites y los márgenes de la filosofía. A esta época, pertenecen los textos fundadores del colegio, pero también *Popularidades, del derecho a la filosofía del derecho*, intervención del Colegio Internacional de filosofía en una ciudad obrera –Le Creusot– que estaba en huelga por el cierre de su fábrica, y *Las pupilas de la universidad*, conferencia dirigida en primer término a aquellos que, en los Estados Unidos, se habían movilizado tras el príncipe de razón y la idea de universidad. Así como los textos de su seminario, que se transforma luego en una dirección de estudios en la EHESS, sobre las instituciones filosóficas, que lleva por título *Derecho a la filosofía (destinada, diseñada e instituida a la enseñanza)*. Todos estos textos serán reunidos en 1990 con el título: *Del derecho a la filosofía*. Y Derrida no ha dejado de recorrer el mundo, planteando sin cesar esta cuestión hasta que, en la UNESCO, pronuncia el 23 de Mayo 1991 una célebre conferencia titulada: *Del derecho a la filosofía desde un punto de vista cosmopolita*¹⁷. "La deconstrucción es una práctica institucional por la cual el concepto de institución permanece problemático", nos había dicho Derrida en una época donde él celebraba también el décimo aniversario del Colegio Internacional de Filosofía¹⁸. El toma entonces la medida, diez años después, de la manera en la cual en el Colegio, la cuestión de la

15. Jacques Derrida : « Lettre-préface », *La grève des philosophes*, Paris, éditions Osiris 1983.

16. Jacques Derrida et Jean-Luc Nancy : « ouverture », *Rue Descartes*, n°45, septembre 2004, p. 41.

17. Jacques Derrida : *Du droit à la philosophie du point de vue cosmopolitique*, collection Les conférences philosophiques de l'UNESCO dirigée par Patrice Vermeren, UNESCO/Verdier 1997.

18. Jacques Derrida : « L'Autre Collège », revista *Rue Descartes*, Paris, 1993.

destinación pudo cruzar aquella de la fundación de la institución. Y es para destacar que el Colegio hace y dice otra cosa que la que Victor Cousin decía en su curso de 1828, que según su propia confesión “incendiara la filosofía”¹⁹, pero que son también las que fundan la institucionalización de la filosofía en Francia. Por estar solidamente e irreversiblemente fundado, el Colegio debe estar permanentemente, y en cada momento refundado, y abierto, más aún, a su futuro. “Una fundación no funda otra causa que el compromiso a refundarse en esa tradición”. Llamada desde el primer instante de este proyecto, esta reafirmación no es, en verdad *no debe ser*, un acto de repetición puro, ritual y mecánico. Ella debe sin perder la memoria común, inventar la juventud de un recommencio.

En esta posición de ser siempre un compromiso a reafirmar, una promesa a renovar, allí donde ella no toma sentido sino de su porvenir, el *otro* nombre del Colegio internacional de filosofía mantiene esta proximidad con la democracia por venir, de privilegiar la estructura aporética de lo imposible que sostenemos: “Lo que es importante en la democracia por venir, no es la democracia, sino el porvenir”²⁰. El “agregado repetidor” (*agrégé répétiteur*) de la Escuela Normal Superior (del cual describe su personaje en su seminario *Où commence et où finit un corps enseignant*), destinado a repetir y hacer repetir, reproducir y hacer reproducir, las formas, las normas, y un contenido en la institución filosófica, a pasado la frontera para declarar –o si se quiere reafirmar– la filosofía. Y es en este punto que se anudan el derecho, la filosofía y la democracia. El derecho a la filosofía, puede bien estar administrado, protegido, facilitado por el aparato jurídico político de la democracia. Pero no podría ser producido por la vía del derecho, como un conjunto de prescripciones acompañadas de los medios de constricción y de sanciones; “el acto o la experiencia filosófica no tiene lugar sino en el instante en que este límite jurídico-político puede ser transgredido, interrogado, solicitado, en la forma que lo tendría como naturalizado”. Mas allá de la filosofía y de la ciencia, el pensamiento debe poder decir su derecho en nombre de una democracia siempre por venir, como la posibilidad de este pensamiento aquí y ahora. O sea una filosofía propiamente revolucionaria en la formulación del imperativo del derecho a la filosofía. O si se quiere, con Alain Badiou²¹, pensable bajo el emblema de la pasión de la inexistencia.

19. Ver Joseph Ferrari : *Les philosophes salariés*, Paris, Payot, collection Critique de la politique dirigée par Miguel Abensour, 1983 ; Patrice Vermeren : *Victor Cousin. Le jeu de la philosophie et de l'État*. Paris, L'Harmattan 1995 y Rosario, Homo Sapiens 2008.

20. Jacques Derrida : « Politics and Friendship », *Jacques Derrida. Negotiations, Interventions and Interviews*, Stanford University Press, 2002, p. 182 .

21. Alain Badiou : *Logiques des mondes*, Paris, Le Seuil, 2007 p. 571

Estamos bien lejos, con Derrida, de un Amadeo Jacques viendo, en la revolución de 1848, el advertimiento de un estado republicano que requeriría una enseñanza republicana. Porque la república está fundada sobre la libertad y la primera de las libertades es la libertad de pensar. Lo que le valió pronto, con la reacción política que vino a continuación, su suspensión de la universidad, a causa de sus *Essais de philosophie populaire*, luego su exilio en Argentina. Sabemos que una de las primeras medidas del Segundo Imperio fue la suspensión de la clase de filosofía de los colegios, y su reemplazo por la enseñanza de la lógica. Estaríamos más próximos de la cuestión del enigma de la transmisión filosófica, constituyendo la filosofía como el lugar donde ningún conocimiento tiene interés por fuera del techo que se otorgue a sí mismo, como ninguna relación social tendría interés fuera de la relación igualitaria. “Pero aquí como allá, nos cuidamos de establecer una proximidad mayor entre Rancière y Derrida²². Si el momento filosófico francés de la segunda mitad del siglo XX, se interroga sobre la condición de posibilidad de un mas allá de la defensa de la filosofía, y sobre una transmisión que tendría más que ver con el hecho de ignorar y de aprender, que con el hecho de saber y de enseñar, no tendríamos a fin de cuenta, sino un combate. Esta es la cuestión, tal como es replanteada por Stéphane Douailler²³, de una filosofía que no podría ser dicha a distancia de la mayoría. Y de una institución filosófica, en la cual el espacio público sería aquel de la multitud, en la reivindicación de una igualdad de las inteligencias.

22. Ver Renaud Pasquier : « Hantés ? », *Labyrinthes*, numéro 17, hiver 2004, p. 79 sq

23. Stéphane Douailler : *Le philosophe et le grand nombre. Politiques du texte en fuite*, Éditions Horlieu, 2006.

AMORES NIETZSCHEANOS

Raymundo Mier

1. Nietzsche y la escritura filosófica: incidencia de la fragmentación

La reflexión de Derrida sobre Nietzsche se orienta al juego de escritura filosófica. Ahonda en el desplazamiento de sentidos, en la composición de equívocos, en la suspensión de las determinaciones conceptuales inherentes a la reflexión sobre la verdad. Derrida alude a la fisonomía cambiante, elusiva, de la escritura de Nietzsche, y a la vez formula una referencia a su propia voz y a su propio discurso. Existen dos versiones publicadas del texto de Derrida. Una primera titulada "La cuestión del estilo", pone el acento sobre las opacidades, singularidades e inflexiones de la escritura filosófica, sus desplazamientos y sus silencios, sus abandonos, sus juegos de errancia. Advierte: "el título será 'los estilos de Nietzsche', pero la mujer será mi sujeto [será mi tema]". La segunda versión se titula *Espolones. Los estilos de Nietzsche*. Pone el acento sobre la vacuidad de la identidad filosófica expresada en la multiplicidad de los estilos que irrumpen en la escritura de Nietzsche y en su referencia al nombre propio; la escritura como disipación de la identidad.

El título incorpora un nombre inesperado, equívoco. *Espolones* involucra un espectro de alusiones y advenimientos de sentido, acentos diferenciales, postergaciones de la reflexión. Pero acaso esa palabra no deja de alentar un giro paródico: al designar un rasgo de la escritura de Nietzsche, despliega una serie vertiginosa de analogías, marcas elípticas que conjugan desplazamientos metonímicos y opacidades metafóricas: espolones alude a una aguja, púa, la quilla de un barco, el mascarón de proa, el velamen de un velero, pero también la pluma, el *estilete*. La punta que rasga, que inscribe en la superficie neutra de una superficie, de un receptáculo, los trazos diferenciales de la escritura como figuras a la vez residuales e indicativas, señales del advenimiento de una significación. Resonancias que conducen en su entrelazamiento a iluminaciones in-

usitadas sobre las tensiones irresolubles de la identidad de la escritura inherentes en la noción de estilo.

Derrida toma como punto crucial de su reflexión una alusión fantasmal, una ensoñación marina en la *Gaya Ciencia* al hacer referencia a la propia identidad de sí como artista: en la cauda de la reflexión sobre la muerte, el sueño, el silencio, la vocación errante; el trayecto de un velero evoca una intimidad inusitada que se despliega como un momento privilegiado entre el sueño y la vigilia; el territorio del sonambulismo que es el de la suspensión de la identidad y la apertura a todo advenimiento; acoge y desmiente la tensión entre la feminidad y la masculinidad, pone el relieve sobre una calidad insondable del hechizo de la feminidad y su relación con esta territorio de la separación, del distanciamiento, de lo intransitable. Es el lugar en que concurren la escritura filosófica, la condición estética, la fascinación engendrada por una feminidad reconocible en el trazo que la aleja. En el horizonte de un paisaje marino; esa visión distante, evocación y giro alegórico, alude a una interrogación sobre el régimen de la identidad, la iteración, la génesis de la diferencia y la figura equívoca del género.

En ese trayecto alegórico de la ensoñación, Nietzsche disloca el presupuesto insostenible de la propia noción de estilo: un vértice de identidades, un rasgo aprehensible de escritura que la refiere al orden de lo propio, a la identidad del sujeto mismo. Identidad de sujeto e identidad de escritura encuentran en la noción de estilo una concurrencia nodal, una señal de identidad, una huella, un nombre propio. Nietzsche desmonta en su propia escritura y en desplazamiento alegórico de la reflexión sobre sonambulismo, arte y distancia, la referencia intrínseca del estilo al régimen de las identidades. Revela a un tiempo la imposibilidad de conjugar *estilo y nombre propio* al poner en relieve la vacuidad de ambas nociones en la convergencia de arte y escritura filosófica. A la luz de la escritura de Nietzsche, el estilo deja de referir a un rasgo aparentemente inequívoco de la escritura, una marca que señala en la escritura la figura sintética, indeleble, e invariante del nombre propio.

En la conjugación de metáforas y alegorías que se entretajan en *Espolones* aparece ya la interrogación por el movimiento errante de la escritura de Nietzsche, su juego de abandonos, su tránsito entre voces, el resplandor de la metamorfosis intrínseca del aforismo. Desplazamiento entre una marea de voces que surgen de jirones de escritura, de una superficie cambiante de acentos que reclama a su vez lecturas singulares. Es el rechazo de la exégesis como horizonte contemporáneo de la escritura filosófica. La escritura como juego de extravíos de la identidad. La reflexión de Derrida transita del extrañamiento de la escritura hacia la interrogación del estilo; hace de la interrogación sobre lo femenino una

vía hacia la dislocación de las identidades y la revocación radical de la verdad como destino del discurso filosófico.

En su propia escritura Derrida pone en juego ya esa composición discordante de la pluralidad de estilos: no se trata de una adopción mimética de los rasgos de la escritura nietzscheana, sino, acaso, la presentación de un juego exacerbado de tensiones inherente al lugar del comentario en la escritura filosófica: la tarea del comentario filosófico no es la revelación de una verdad o un sentido primordial o constitutivo del texto de referencia, sino la exhibición de la condición quebrantada de la escritura, la multiplicación de sus trayectorias diferenciales y la puesta en relieve de su constelación de tensiones. Obra de referencia y comentario intervienen e interfieren uno en otro, en un juego de ecos quebrantado en sí mismo, errante, poblado de silencios y alusiones.

La lectura de Nietzsche hace patente que la escritura filosófica no puede ofrecer sino un texto sometido a la *exigencia de fragmentación*. Son sombras de un diálogo apenas esbozado, trazado en los umbrales de la significación, modelado por el silencio como una marca de una alianza entre voces evocadas y su abandono. Es un mapa de sombras trazado por un juego pasional siempre desplazado. Con Nietzsche la escritura filosófica asume esta condición: hacer visibles esos juegos de enrarecimiento, esa visibilidad elusiva de los linderos de la experiencia, los eclipses y las metamorfosis de la identidad. Asumir la disolución y los reclamos de la identidad, desplegarlos como una inflexión reiterada de una reflexión que en cada vuelco ahonda la singularidad de las voces.

No obstante, sometida al imperativo de identidad, la filosofía no puede sino asumir su gravitación equívoca en torno del vértice vacío de la verdad. No puede sino aludir repetidamente a ella, en un juego de intimidad y de distanciamiento. Juego de fusión y de opacidad, de desafío y de secreto que se entrega a la lectura como un aliento siempre interrumpido, fragmentado por la fatiga y la efusión. Derrida asume la lectura fragmentaria, el gesto radical de Nietzsche: ofrecer el pensamiento filosófico como jirones de escritura, como una invención de la propia mirada inscrita en territorios quebrantados de la vida. La lectura de Nietzsche: poner en relieve, la fragmentación de la fragmentación; revocar todo impulso a la exégesis para explorar la escritura filosófica como herencia espectral de una historia informable, imposible, de la palabra filosófica. La lectura de Nietzsche: el rechazo de la identidad del discurso filosófico como resguardo de las identidades. Un rechazo de una escritura filosófica erigida sobre la consagración tácita de la reminiscencia y la seducción propias de la clausura especular de toda tentativa de revelación, como escenificación de la pretensión de verdad. Nietzsche se niega a confinar

la palabra filosófica a los territorios de una escritura dominada por un horizonte imperativo de sentido. La lectura de Derrida se aparta de la esterilidad de la exégesis, de su celebración como epifanía y de su promesa de revelación. El valor de la epifanía no surge sino de su vacío, de su aparición misma como un acontecer que afirma la visión de la finitud y la primacía del quebrantamiento.

Derrida asume así una escritura *en torno de* Nietzsche y, al mismo tiempo, como incidencia en el gesto intrínseco de la palabra filosófica. Es un abismarse en las opacidades desoídas de su escritura. Es en esas recaídas donde el nombre propio se advierte como a un vértice transitorio de pensamientos en discordia. De ahí una elección radical: asumir la escritura fragmentaria en su radical disgregación. Cada fragmento en sí como un trazo, como una epifanía vacía, la congregación espectral de esos fragmentos como desafío a lo propio del canon filosófico. Trabajar en el texto de Nietzsche para eludir mediante la parodia y la alusión fragmentaria el reclamo de identidad y revelar así la tragedia del nombre propio. Asumir la filosofía como una escritura de la insinuación: el desplazamiento y la metáfora más como rastro que desafía la mimesis y la analogía como recurso de conocimiento, y ofrecerla a la lectura como irrupción de la afección, como potencia; la metáfora como legibilidad de lo singular.

El acto filosófico se enfrenta en la lectura de Nietzsche no solamente a la fragmentación del texto, sino a una metamorfosis incesante de sus tópicos, de sus tramas, de sus tonalidades: supresiones, omisiones, olvidos, muecas, escenificaciones, imprecaciones, invocaciones en la estela del arrebato, de la una disposición rítmica, la nostalgia de las voces adentradas en el destino agonístico del ditirambo. También abandonos y decaimientos, el silencio de la fatiga o de la exuberancia, figuras de la interrupción. El aforismo como un retablo de trazos tajantes, de figuras inacabadas, de movimientos interrumpidos, de palabras avasalladas por el reclamo tácito, impronunciable, de serenidad. Nietzsche revoca toda pretensión de reconocer en el aforismo la evidencia de iluminación. Cada aforismo es la exacerbación disgregada de silencios, la indeterminación de las derivaciones, las resonancias, y la diseminación de las conjeturas. Juego de vacilación entre el silencio y el olvido, entre la fatiga y el fracaso de la palabra, la inminencia del sinsentido y el vértigo ante la aparición transitoria de la certeza, de aquello que rechaza toda negación posible.

En Nietzsche la escritura fragmentaria, el despliegue aforístico, no es sino la exploración de la estela crepuscular de la enunciación positiva. La fuerza afirmativa como rechazo de la certeza. Es el desarraigo de la evidencia, su implantación más allá del horizonte de las identidades. El aforismo despliega la impaciencia de la pregunta, asume su pasmo, señala

el tiempo inconmensurable de la gestación, la disposición al arrebató ante la aparición de lo otro. El aforismo transforma la fuerza de su afirmación positiva en la fórmula de la espera de lo incierto. El discurso filosófico se transforma en Nietzsche en constelación de máscaras de la incertidumbre. El aforismo como figura de la interrogación, como inversión de la fuerza afirmativa de la iluminación, como la exhibición paródica del rostro abismal inherente a la promesa de verdad en la epifanía.

La escritura de Nietzsche cancela una concepción del aforismo como vehículo de la revelación, como momento de resplandor, de consagración de la palabra como develación sintética de la verdad. Pero rechaza también una visión del aforismo como recurso de la expresividad, de la *verdad de sí*. El aforismo como juego ritual, como el despliegue desafiante de las máscaras que no son encubrimiento sino señales y gestos de la tragedia, de la escenificación como modo de darse de la vida a través de la composición de metáforas. Una lógica equívoca del silencio da cuerpo a la escritura, la modela y la integra como un suplemento, como una impureza que suspende toda inclinación a la clausura.

La fuerza indicativa del aforismo es la insistencia en el lenguaje del *amor fati*, una afirmación corpórea del "así es", la fuerza meramente indicativa del lenguaje, su corporalidad, su gesto comprometido con lo que acaece en una resonancia pasional distante de la reflexión de sí. El gesto afirmativo como régimen de la incertidumbre. La evidencia como lo indecible, lo patente aparece como la huella de un sentido abierto. La escritura fragmentaria como régimen radical de la *deixis*: la presencia de sí, el lenguaje quebrantado por el estremecimiento ante el darse de la aparición fantasmal del otro. Es ese reconocimiento incondicional pero sin nombre de lo otro lo que se revierte sobre el lenguaje, que se inscribe como una suspensión de la identidad de lo dado en el aquí y ahora y que se troquela en la escritura para disipar su elocuencia.

Esa composición fragmentaria es también, en sí misma, una efusión de la fuerza pasional. Roland Barthes había advertido ya ese trabajo de las intensidades que se engendra en el ritmo de los silencios, en la multiplicación de las escansiones, en la suspensión de la trama cohesiva de un texto cuya resolución se posterga indefinidamente o se extingue; pero también la intensidad pulsional que marca el juego de repetición, las sombras del deseo en la escansión o las premuras del texto; el placer indicado en la imposibilidad del texto para prolongar su aliento. El fragmento como el deseo inscrito en el abandono del texto: escritura y lectura en una coalescencia de instancias de placer.

Este juego de inscripciones en la escritura filosófica que reclaman también una lectura. La lectura filosófica como un despliegue de compo-

siciones de silencio: anacoluto¹, asíndeton², mapa pulsional como aliento vital del tiempo en el lenguaje, figuras del deseo, del cuerpo, de la intensidad. Es ese espectro de tiempos en el texto lo que confiere su fisonomía a la escritura de Nietzsche. Se sustrae a toda tentativa de demostración: muestra, alude, evoca, insinúa, admite el resplandor que emerge de esa superficie de fracturas. Pone a la luz en el recorrido filosófico el cascajo argumentativo del entimema: juego de seducción y de vértigo, de incitación y de fachadas, de proposición enigmática y de trayecto a la deriva. Roland Barthes escribió: "el entimema tiene el encanto de un encaminarse, de un viaje". Suscita el placer vacilante de fincar la propia trayectoria en los márgenes inciertos de una certeza que exhibe su propia precariedad y su necesidad de asumir la extrañeza de sí. Se trata de una promesa de desarraigo, de abandono, una invocación incesante del exilio. Transfigurar una frase quebrantada en figura de la certeza para luego someterla a la minuciosa devastación de una exploración pasional. Marcarla con los trazos del silencio, de la fractura. La elipsis como figura del tiempo, como interrupción y como espera, como eclipse del lenguaje y como una negación sin signos, irresuelta: transfiguración del acto de lenguaje en una congregación de silencios. La elipsis es la huella tácita del corte, desplegada como promesa, como distancia, como hechizo, acaso como feminidad. Es la irrupción súbita de un trazo que inscribe una figura del tiempo en el juego de lenguaje. La elipsis suspende la inferencia, quebranta la lógica, abre la vía a la pendiente conjetural. La elipsis es también la huella de la postergación, del confinamiento deliberado del texto en ese lugar para el que no existe ya el esclarecimiento y que transforma la conjugación de metáfora y silencio en un régimen inagotable de la alegoría.

Derrida corta el texto de Nietzsche, inscribe en él sus propios silencios, sus propios distanciamientos, su propio tejido de trazos elípticos: elude, suprime, omite fragmentos. Alusiones corpóreas. Inscribe en el tejido mismo del mutismo de Nietzsche su propia escritura, su *indécir* para hacer más visible el efecto de distanciamiento, el velamen. Derrida trastoca o desoye la fecha de los textos, desdeña su sucesión, desmiente toda evolución o encadenamiento de pensamiento. Exalta la fuerza disruptiva de la repetición. Introduce en la insinuación genealógica la gravitación subrepticia del engendramiento: génesis quebrantada, muesca de sentido en la secuencia del tiempo. La elipsis como repetición de un silencio, como disposición al acontecer de la argumentación, abre a una lejanía sin tiempo, o, más bien, a una doble temporalidad: la elipsis es en sí una huella sin contornos que se repliega para desdecir sus certezas, pero hace

1. Anacoluto: elipsis que deja una palabra o un giro sin su debida concordancia con las frases.

2. Asíndeton: figura que consiste en la supresión de las conjunciones para dar rapidez a la frase.

reconocible la incidencia del acontecer en un horizonte fantasmal. Es un rechazo anticipado a la figura fenomenológica de la retención y la protensión en la escritura; alude a resonancias de sentido que se yuxtaponen y se desplazan recíprocamente, a los reclamos espectrales de la memoria. Bloquea con ello las ficciones de la inferencia.

La interrogación de Derrida en la trama de la escritura de Nietzsche revela a un mismo tiempo la necesidad y la condición insostenible del aforismo: la inscripción ineludible de la elipsis en la escritura filosófica, su régimen intrínseco de silencio, el trazo vacío que deja en ella la experiencia del tiempo y la necesaria suspensión de los juicios de identidad: el aforismo se ofrece como una prefiguración del trayecto inherente a la escritura filosófica. Pone a la luz la transfiguración incesante reiterada, a veces imperceptible, de la muerte y la desaparición como figuraciones en el tejido denso del discurso filosófico.

La reflexión cardinal de Derrida sobre Nietzsche en *Espolones*, retorna una y otra vez sobre una frase enigmática, un testimonio en apariencia ínfimo, legible en un fragmento marginal, ínfimo, de sus escritos póstumos: "olvidé mi paraguas", un jirón residual de escritura en la herencia de Nietzsche, inscrito en los márgenes de una escritura marcada por el umbral de la muerte. Es una frase cuya irrupción aislada, cuyo sentido irresuelto, irresoluble está sellado tácitamente por la muerte. Marca del abandono de la palabra, lo inconcluso, clausura absoluta que es también la apertura radical de sentido que revoca toda tentativa de decir la identidad.

Esta evocación de Derrida a la frase "olvidé mi paraguas" se inscribe en un juego al filo de la parodia o las condescendencias de la intimidad, es la irrisión como una máscara de lo irreductible en el seno de la palabra filosófica. Derrida insiste sobre el efecto de ese jirón testimonial capaz de quebrantar la pretensión de fundamento del texto filosófico. Una escritura de los márgenes, un sólo gesto, acaso un lance al azar, un arrebató, un pliegue de lenguaje que funde el acontecer del pensamiento con la imperitencia, la intemporalidad, el soliloquio o la confesión, y que, no obstante, al incorporarse en el cuerpo textual contamina la herencia filosófica, trastoca en irrisión los espejismos de verdad. Revela, a la luz, de esta escritura residual, la ficción sombría de la historia de la filosofía. Enmarca con ello la violencia de la pretensión de identidad del discurso filosófico.

Una frase inaudita, "olvidé mi paraguas", segmentada del cuerpo filosófico pero unido a él por la pretensión de exhaustividad y de plenitud de la historia de la filosofía. Fragmento más allá del aforismo, fragmento residual de una escritura fragmentaria, en los márgenes de la escritura y, sin embargo, consustancial a ella. Su opacidad emerge como marca de

la desaparición, de la muerte. La señal incierta de su oportunidad, de su irrupción, del impulso que alentó su escritura –los tiempos contradictorios de la escritura: su aparición intempestiva– se muestra no sólo en su aislamiento sino en una opacidad que no proviene de la oscuridad de la frase o de su formulación, sino del acto mismo de escritura. Y, sin embargo, esa frase, “olvidé mi paraguas”, leída retroactivamente desde la mirada contemporánea, inscrita en otro ámbito de reflexión, se carga de resonancias. Al hacer girar sobre esa frase su reflexión, Derrida formula un desafío irónico, festivo, a la ingenuidad errática de un psicoanálisis que insiste sobre el régimen de la castración como régimen de identidad, sobre el rasgo capaz de definir, de manera tajante, la distancia entre masculinidad y feminidad; el paraguas asume en el texto de Nietzsche incontables máscaras al margen y más allá de la visibilidad del residuo de la castración, lo tiñe con las tonalidades de la parodia.

Pero esa frase, “olvidé mi paraguas”, ilumina retroactivamente el texto filosófico como una iteración de metáforas y de deslizamientos metonímicos: proyecta sobre el texto las resonancias de las múltiples paráfrasis que se desprenden de esa frase. Paraguas: velo de amparo ante tormenta y perfil puntiagudo que invoca la figura de la pluma, del punzón correspondencia entre la figura del paraguas y la del “estilete”, el falo. Castración erosionada por el olvido, olvido del falo y de la identidad del falo, celebración irónica de la insignificancia de la castración. La indeterminación de la fuerza designativa de la frase pone un acento incierto, festivo, irónico y melancólico, en el olvido como recurso de la vida. La referencia a esa irrupción intempestiva de *olvido del paraguas* no es sólo la señal de una frase implantada en el texto como una interferencia abismal, que señala la ingenuidad de la pretensión de verdad en el discurso filosófico. La noción de paraguas se desdobra y multiplica las lejanías del texto; el discurso filosófico como una bitácora en gestación, un trayecto errante al amparo del fulgor de las alianzas conceptuales y la proximidad errante de los conceptos.

La frase insiste en el texto de Derrida, pone en escena la fuerza perturbadora de la repetición. La reaparición de la frase “olvidé mi paraguas” pone de relieve un movimiento de disolución reflexiva de la identidad de su propio discurso. Lo hace gravitar sobre un detalle fútil, sobre una impregnación residual del discurso filosófico: pero revela en esa frase el acento de una distancia íntima, la indicación del juego abismal e intempestivo de toda reflexión filosófica. La lectura de Derrida exhibe la interpretación filosófica no como una exploración y esclarecimiento de densidades inauditas del texto o como la exploración de sentidos recónditos o figuras cifradas de la verdad, sino como una segmentación suple-

mentaria, oscura, surgida de intensidades no menos inciertas, al margen de toda vocación subjetiva: como la inscripción en la palabra filosófica de otro orden del silencio, un silencio surgido de esa multiplicación y disgregación de acentos y afecciones, que insiste sobre el texto de referencia como un mapa de las pasiones surgidas de la lectura misma.

Pero la composición aforística como travesía de silencios exhibe también la historia de canon filosófico. Esa frase ilumina la tradición de Occidente que consagra el discurso filosófico, su "instinto de conocimiento", erigido sobre el olvido de esa trama de silencios, de detalles, de irrupciones intempestivas, de figuraciones desplazadas, de espejismos analógicos; es el olvido del estilo perfilado por la incidencia tajante del silencio. Engendra y vela los derroteros inciertos de la argumentación, oculta la trama densa de metáforas y la puntuación pasional del texto.

Dos escritos cardinales de Derrida dedicados expresamente a Nietzsche se entrelazan, proyectan sus resonancias uno sobre otro, se intersectan y se separan: un punto focal, vacío, común: el nombre propio, la segmentación radical de los textos, la disgregación de la lectura. Derrida elude en sus escritos sobre Nietzsche, *Éperons* y *Otobiographies* los imperativos que cifran la identidad del discurso filosófico: desestima la restauración canónica de las cronologías, los esclarecimientos biográficos, los rastreos de fuentes, las correlaciones interpretativas, la tentativa de comprensión unitaria de las obras. Desde la lectura de Derrida, la singularidad en el texto de Nietzsche se hace patente en el juego de la repetición: reaparecen la mujer y la distancia, alegorías acerca de la imposible identidad femenina y la sombra que proyecta sobre la ensoñación y la verdad. Es un hilo configurado por un desplazamiento entre metáforas inconmensurables entre sí, entre desplazamientos alegóricos sobre la verdad.

Esta revelación de la vacuidad del fundamento de verdad se revela como una irrupción que cancela la continuidad del discurso filosófico. Emerge como una repetición desdeñada, excluida del canon filosófico. A esa repetición en Nietzsche, Derrida *responde* con una restauración fantasmal de sus propias obsesiones: su lectura es también una reiteración de sus propias miradas, una traslación persistente de sus propias metáforas enlazadas, referidas fragmentariamente con sus propios textos para enmarcar la interrogación sobre la escritura, sobre Nietzsche, sobre la mujer, sobre la indecidibilidad; reaparece asimismo la pregunta por la singularidad, la *différance*, el acto desconcertante de la pregunta insertado como eje constitutivo de la escritura filosófica, fuente de una serie metonímica de otras interrogaciones: sobre el cálculo, la razón, la fuerza, la hospitalidad, la potencia, el lugar de la diferencia sexual, la intervención

de la escritura y su condición irreductible al régimen de la palabra, la pregunta por el nombre propio, la insistencia en el juego incierto de la temporalidad de los signos del discurso, la condición indiscernible de la metáfora, la equivocidad de las voces.

El trabajo filosófico como enrarecimiento de la pregunta sobre la verdad. Los acentos de estas preguntas proyectan su sombra como la del duelo, de un texto a otro: la filosofía aparece así como juego de ritmos, de vacíos y de pérdidas, de recreación y de advenimiento: silencios apuntalados sobre la imposibilidad de la promesa de esclarecimiento.

2. El discurso filosófico y la semiosis de la intimidad

La lectura del discurso filosófico de Nietzsche alude ineludiblemente a la primera persona. En *Más allá del bien y del mal*, escribió, sin embargo, “nada es impersonal [*Unpersönliches*]”. No obstante, esta doble negación de lo “personal”, elude el yo, quebranta su máscara en el lenguaje; su reflexión da cabida a una posición del sujeto, un concernimiento que rechaza toda figuración de sí. La escritura de Nietzsche da cabida a una voz intempestiva que compromete la vida del sujeto pero que emana de los márgenes de sí. Deriva de una genealogía íntima que se expresa en la pregunta filosófica señalada por el aquí y ahora. No hay filosofía que no sea una emanación de esta subjetividad arrebatada a toda pretensión de identidad, pero circunscrita y modelada por su propia genealogía. La filosofía en sí no puede ser sino una disolución de la propia identidad en la fuerza afirmativa de la propia potencia cifrada como un enigma para sí mismo y desde la calidad incierta de la propia voz. La filosofía es siempre hacer patente el juego de la propia desaparición, refractada en la escritura y el pensamiento del otro; diálogo sin otra referencia que la palabra marcada por el peso o la sombra de la propia desaparición. Así, no hay filosofía sino de la muerte o desde la muerte. Lo escrito tiene el aura de la dicción y las huellas de la efusión vital de lo evanescente. Pero lleva también la fuerza de la evocación y de la invocación de una memoria íntima, la deliberada apertura a las reminiscencias arcaicas, a veneraciones secretas, a fidelidades precarias pero fervorosas y a momentos velados de la experiencia. Es el peso enigmático de una identidad a la que se accede sólo siguiendo el trazado de la escritura.

Las referencias del propio Nietzsche al discurso filosófico como constelación de señales impuestas en la palabra por la irrupción de la fuerza vital y su reclamo interpretativo son reiteradas. La irrupción de la vida en el texto lo separa de toda representación de sí. La vida apun-tala y puntúa la reflexión, la arrastra en su propia cauda. El texto es el despliegue de la vida como semiosis de sí, al margen de toda figuración

narrativa de las identidades, de lo propio, extraño a todo conocimiento y figuración de sí mismo. No hay biografía que anteceda el discurso filosófico, que haga posible acotar y hacer posible su inteligibilidad. La genealogía del texto reclama su radical extrañeza de toda certidumbre de identidad. Conformado por memorias indeseables [*ungewollter*] e inadvertidas [*unvermerkter*], la cancelación de toda pretensión de una figura de sí, de la representación del pasado, de lo propio.

El discurso filosófico rechaza todo saber sobre lo propio. La fuerza de su inteligibilidad no emana de las vicisitudes narrativas de la biografía. El acto filosófico excluye la certeza de sí. La narración biográfica reclama la fijeza de un destino acotado, la curva invariante de la vida clausurada, aquietada por la muerte. La muerte como el sello que retorna como testimonio de los actos desplegados como memoria. El arco completo de la vida se ofrece entonces como un espejismo íntimo, un resguardo de la certeza en la afección especular de la piedad.

Las concepciones sobre la vida se separan de la vida misma, no menos que de la biografía. Toda reflexión sobre la vida la pone en juego, no puede sino desplegarse como trazo de dispersiones, como recreación incesante de sí mismo como punto de refracción de toda identidad; la reflexión sobre la vida reclama el acento de la metáfora, el despliegue de sus huellas en el lenguaje; se separa de la figuración narrativa de sí, de la ficción del yo, de la gravitación del nombre propio como suma de una historia, de una consagración nominal de la propia efigie. Exige así la extrañeza de la memoria y del peso que ésta adquiere en la figuración de sí y en la genealogía de los valores; no hay relato de la propia vida sino como desconocimiento del propio nombre, como la celebración de su metamorfosis indeterminada.

Derrida asume en la estela de Nietzsche la genealogía del pensamiento filosófico como el testimonio trágico, metafórico, de una creciente distancia de toda figuración de sí, como una invención impersonal de la mirada, como una apertura que suspende la verdad de sí en la intimidad de la muerte. Acogerse a la vacuidad de la memoria, a la fragilidad de sí como efecto del juego de la distancia. La ficción biográfica y su resonancia espectral en la escritura, inscritas como la irrupción de una fascinación abismada en la fragilidad de la significación emerge privilegiada, insistentemente en la obra de Derrida. En el texto filosófico se conjugan los espejismos de la exégesis y los de la biografía: uno apunala el otro. En un extraño juego vertiginoso que se engendra entre la escritura de Geoffrey Bennington y la de Derrida, se ilumina irónicamente el derrumbe de ambas ficciones; el desmentido de la biografía conduce a la irrisión de la exégesis. La tentativa de Bennington: evitó cuidadosamente la arro-

gancia de la elucidación o el fracaso meticuloso de la exégesis. Buscaba acaso sólo captar un juego de reiteraciones, de regularidades, de sentidos frecuentados por Derrida en la pendiente de la escritura. Recobrarlos a la luz de las vicisitudes de la biografía. De ahí el tránsito implícito a la historia de la filosofía, a la esfera restringida de lo filosófico, de los hábitos del pensamiento: el texto de Bennington ofrece la quimera surgida del juego de espejos erigida en la trama de los comentarios. Extravíos especulares: la exégesis como figura biográfica y la filosofía misma como exégesis. Un movimiento de tres vértices. El texto alude en su título a la inscripción en el cuerpo y a las entelequias del deseo de verdad. Testimonio de la vida por el otro, aquiescencia testimonial de esa imagen de sí misma como tentativa de elucidación de las vicisitudes incalificables del pensamiento.

Revelar las trampas de esa construcción de tres aristas: la vacuidad de la identidad filosófica en la tragedia inaprehensible de las inflexiones biográficas; pero también la vacuidad de la exégesis en la disipación etérea de lo filosófico. El espejismo de la verdad y el régimen de la confesión como facetas íntimas de la legitimidad del pensamiento filosófico. Derrida elige, para exhibir ese trayecto entre vacuidades, la mimesis irónica de una exégesis de la Confesión de Agustín en contrapunto de su propia tragedia, la muerte de su madre. Las Confesiones de Agustín como las confesiones de Derrida, iluminadas por la muerte íntima que acaece, que trae consigo la devastación de sí en la degradación del cuerpo, el lenguaje y la vida del otro. *Circonfession* y circuncisión, marcas de identidad y separación. Memoria en un cuerpo inconfesable, verdad sin testimonio, sin representación; mutilación como seña, como tajo, como muestra de identidad. En *Circonfession* aparece la irrisión trágica del entrecruzamiento imposible entre biografía y sentido, entre pensamiento y doctrina, entre verdad y exégesis. La disposición del texto de Bennington revela esta inadecuación: al texto de Bennington en la parte superior de la página, corresponde el texto de *Circonfession*. Ese paralelismo ilusorio entre la tentativa de exégesis y ese testimonio confesional, alegoría irónica de un texto crucial del dogma católico, no de una vida, sino de un episodio destinado al pasmo, al dolor extremo, al enmudecimiento, a la imposibilidad de verdad, el relato de esta mirada distanciada y la distancia atroz de la vida a la que arrastra la muerte de la madre. Acontecimiento imprevisible en la biografía, figura de la extinción que se proyecta sobre el propio sujeto para marcar con la ruptura radical del vínculo, la afirmación de una distancia que no es otra que la intimidad de esa figura de la feminidad.

En el texto de Derrida, ese momento es clausura y apertura de sentido. Es lo que ilumina con una luz inédita toda palabra previa y lo que advierte de la fragilidad de la clausura. No hay verdad para el testimonio.

La intimidad entre la feminidad y la muerte revela lo indecible de todo proceso de identidad, de género. La irrisión trágica de la castración se hace patente en ese instante del hundimiento de la palabra, de disolución de sentido en el que la palabra filosófica se oscurece, se adelgaza hasta convertirse en un juego suplementario, en una adherencia de la muerte. El texto de Derrida ilumina, en este juego de repetición e iluminación retroactiva, la aparición reiterada de la circuncisión como escritura que transita desde la palabra al cuerpo para señalar la huella incierta de las identidades, la gravitación de la muerte en los actos de lenguaje, la indecidibilidad de la diferencia sexual.

Pero esta transfiguración del sentido alcanza a *Éperons* y a *Otobiographies*. La distancia, la figuración distante que suspende el alboroto de la vida y se confunde con el mutismo, que pone ante la mirada el espólón que hiende la superficie agitada del oleaje, esa estampa alegórica, de plenitud fantasmal, en Nietzsche aparece como el anudamiento entre la escritura, la feminidad, el mutismo y la muerte, asumido como una condición de la identidad. Es la génesis del espacio de la muerte, un más allá de que renuncia a un tiempo y un espacio para instaurar la distancia en dominio del extrañamiento puro de sí: "esta exigencia para una renovada ampliación de la distancia en el interior mismo del alma, la creación de estados cada vez más altos, más enrarecidos, más distantes, más diseminados, y más abarcadores, en resumen, la elevación del tipo 'hombre', la autosuperación propia de los hombres, para tomar en un sentido supramoral una fórmula moral." (*Más allá del bien y del mal*, &257)

La distancia en Nietzsche supone un doble distanciamiento: inscrito en el intersticio entre el mundo sensible y el ámbito de la ensoñación se desliza el impulso estético de la tragedia. Lugar de aliento, la fuerza engendrada por el dolor es el advenimiento de una visibilidad espectral. La visibilidad emerge desde los márgenes, en los umbrales del imperativo moral. La mirada como mero vislumbre de la fuerza vital surgida del enrarecimiento de la certeza. La mirada desprendida de la fuerza conjetural de la metáfora. La escritura filosófica asume el imperativo trágico, recobra su mirada desde esa identidad fantasmal, desde una distancia que es al mismo tiempo la exacerbación misma de lo propio y su cancelación.

El gesto radical de la escritura de Nietzsche en *Ecce Homo* acaso consiste en mirar en sí y hablar no desde la identidad, sino desde la incorporación anticipada de lo que advendrá, lo que habrá de ser visto; poner al descubierto, desplegar la visibilidad de sí como una *figura* de una verdad siempre comprometida con el resplandor transitorio de la que acaece. Hablar, formular el yo desde un tiempo que escapa a toda enunciación. *Ecce Homo*, deixis imposible: *he aquí*, presentación de sí y de la especie, fundi-

da y distanciada, en ese gesto que las vacía de identidad. Deixis, forma equívoca de la visibilidad: plenitud del testimonio que vacía lo mirado de su historia; vacuidad de las identidades, ni de sí ni de la especie, y, sin embargo, signo de identidad sin nombre y sin biografía, densidad súbita e indefinida de las evocaciones. Impresencia de sí y de la especie como apertura, como promesa por cumplir de lo cumplido ya y espera de lo inscrito ya en la fuerza afirmativa. Una frase que es también una condensación de una historia de la creencia y de la abyección, pero también de la tragedia y de los apegos irremontables. Señal que apunta a este hombre y al hombre, otra diferencia de género, indeterminada, formulando la exigencia de una revocación orientada a la fertilidad de la vida. Una fuerza surgida sólo de lo que advendrá, de lo inexistente mismo, de la figura distante que inscribe en la palabra una distancia irreparable.

Ecce Homo es una expresión ininterpretable: gesto, deixis, mirada que apunta y señala a un objeto imposible, un sujeto incierto cuya identidad se ofrece como la figuración inaprehensible de una identidad como devenir inherente a la propia presencia. Esa designación es también el nombre de un vislumbre que no es sino la aceptación positiva de un destino que rechaza toda representación. Es la expresión de un saber sobre un desenlace que descubre solamente un territorio que afirma la positividad de la fuerza interpretativa del impulso vital. *Ecce Homo* aparece como la seña de una apuesta vital: no una autobiografía, sino una asunción vital de la escritura filosófica como inscripción, como tajo, como gesto ofrecida como materia del don. Dar la figuración de sí. Nietzsche añade a esta tensión disruptiva de la interpretación, de la reinvención vital de la propia escritura, dos líneas de discordia: la expresividad y lo efímero, la vigencia de lo intempestivo, del acontecer en el dominio de la filosofía, y la dislocación de la escritura.

3. Filosofía como escritura: la extrañeza y la multiplicidad de los estilos

La noción canónica de estilo se suele referir a la marca de lo propio en la escritura. El estilo designa una figura de la identidad, un régimen que trasciende las contingencias de la escritura, una vía de hacerse presente. Estilo como régimen especular de la escritura y la voz, como revelación de la verdad del sujeto, como síntoma y como impulso inalienable de la figuración plena de sí. Pero aparece también como un rasgo parasitario de la fisonomía del texto, un modo de composición suplementario que es al mismo tiempo un lastre a la significación categorial y una condición determinante de la relevancia modal, subjetiva, del texto y de la expresión de sus horizontes temporales.

El estilo aparece asimismo como fatalidad de la escritura: como su eclipse, como petrificación, su precipitación en la monotonía de la identidad, pero también como el sello de la inquietud irreductible de la escritura, la incidencia incontrolada de la repetición, la colindancia con los apegos de la fantasía, las reiteraciones del delirio, el abandono del pensamiento. Es un acontecer del lenguaje en los márgenes del nombre y más allá de él, ajeno a todas sus exigencias, en los confines de una insistencia avasalladora de un más allá del sujeto, pero determinado por su propio régimen pulsional.

El estilo nombra así una huella elusiva que adviene a la escritura, que vela su significado y su fuerza de esclarecimiento; que proyecta sobre él una sombra que lo hace al mismo tiempo inabordable y singular. Es lo que sobreviene en la escritura como un impulso de alejarse de la voluntad de sentido, como el sobresalto de la obsesión, como la visión espectral de la escritura enmarcada en un retorno de señales vacías.

El estilo aparece, por consiguiente, como la mera indicación de una zona de tránsito en territorios de la insignificancia, constelación de señales sin objeto; un régimen intersticial, un lugar incierto, una cicatriz o un pliegue en el juego de discurso; es también un giro del acto del don que se plasma en el lenguaje para revelar el escándalo de una significación ofrecida sin exigencias. Pone en relieve la irrupción de un deseo sin voluntad, sin reclamos: aparece como una semiosis suplementaria, sin anclaje, que acentúa el vacío de la identidad. Y, no obstante, es irrenunciable. Intrínseca a la escritura, sombra inalienable de la composición del lenguaje, pero también señal de un lindero, es la exacerbación de lo propio y el sello de su en la escritura. El estilo es lo que separa al lenguaje del sujeto de la escritura y lo que define el acto de escritura como un destino a la vez irreparable y sin referencia. El estilo esboza la figura secreta de la tragedia, una figura de un devenir inapelable y sin desenlace, un destino que se cifra en un lindero abismal.

El estilo en la escritura señala el punto de anomalía, la inhumanidad del lenguaje: esa inflexión de la composición que es a un tiempo la expresión extrema del acto afirmativo de identidad y su disolución. Es el punto donde se extinguen todos los condicionamientos externos y el lenguaje asume el simulacro del decir como un dispositivo mecánico, fatal, y, sin embargo, resuena como una voz capturada en la fascinación de presencias especulares, de figuras propias. El estilo aparece a la vez como un impulso de forma, pero también como una revelación fatal de un trazo íntimo, una circonfesión, signo troquelado en una caja de resonancia corpórea.

Barthes en *Le degré zéro de l'écriture* había planteado esta fatalidad identificadora del estilo. La singularidad contradictoria, que impregna con los

rasgos de una voz al mismo tiempo propia e irreconocible, los linderos de la propia textualidad. La escritura, para Barthes, asume y rechaza ese rasgo de identidad y suspende su evidencia. Revela su contingencia y despliega su intransigencia ciega. Derrida ahonda la reticencia de Barthes. El estilo como un suplemento aparece como ajeno a la tensión diferencial de la escritura, disposición contingente, insignificante y, a la vez, la condición misma de la significación textual. Es el velo que disipa e intensifica, perfila y disemina los contornos de la identidad de la voz y la escritura. El estilo es ese trazo insignificante que aparta el texto de todo régimen prescrito de significación, inscribe en él una diferencia extrema, al mismo tiempo singular y múltiple en la trama del lenguaje. El estilo como marca y acento, diferencia, apunta también a una identidad irreductible y perdida.

Al aludir a los estilos en Nietzsche, Derrida hace patente la incidencia de la escritura en la palabra filosófica: define sus confines, pero también acoge los caprichos del estilo: el lugar del ritmo, de la omisión, de la supresión y la lectura elíptica de los textos. Derrida se distancia de la lectura de Nietzsche propuesta por Heidegger tomando como punto de partida ese detalle cardinal: el estilo. Heidegger elude la escritura, indiferente a las disgregaciones, las voces equívocas, la pluralidad disruptiva de los suplementos del pensamiento en el texto de Nietzsche. La lectura de Heidegger se ciñe a la articulación trascendente del régimen conceptual legible en Nietzsche en la indiferencia de la escritura. Incapaz para asumir como fuerza disruptiva de la reflexión filosófica la irrupción del estilo, es sordo a la interrogación sobre la relevancia de la diferencia impuesta por la escritura; la desgarradura producido por el estilete, por la púa, sobre la superficie distante de la página, una distancia y el quebrantamiento en los que resueña la diferencia sexual y su interferencia en el destino de la reflexión.

Pero la aridez de la lectura heideggeriana deriva también de su indiferencia ante los acentos de la disposición textual en Nietzsche: lo inaudible, para Heidegger, de otras resonancias; los ritmos, las trayectorias que hilan los fragmentos, la impaciencia y el grito, el aliento y la fuga; pero también la heterogeneidad expresiva cifrada en el texto que desplaza el texto filosófico en el filo de la evocación escénica, en los ecos de músicas adivinadas, en reminiscencias y ejercicios testimoniales que anidan en la construcción conceptual. Las voces y los gestos se exhiben en la composición fragmentaria del lenguaje para ofrecer la disponibilidad de las pasiones a la irrupción del arrebató declarativo, a la extrañeza de la metáfora, a la opacidad alegórica o la derivación incesante de las series metonímicas; Nietzsche recurre a los relieves rítmicos de la disposición verbal, a la figuración de silencios, al arrebató de la repetición o a la incesante perturbación de las elipsis. Esta mutabilidad señala un régimen de

escritura. Heidegger ignora el nombre disgregado de Nietzsche, diseminado en la confluencia de géneros, de escrituras: un desplazamiento que indica lo "impropio" de la escritura de Nietzsche en fusión y disgregación permanente, y avasallado por el júbilo del propio eclipse de su escritura. En Nietzsche convergen la escritura poética, el desenfado literario, atisbos de una grandilocuencia en los linderos del profetismo.

Pero los estilos en Nietzsche no involucran sólo una pasión por la opacidad de la escritura, un fervor por las inflexiones del lenguaje que lo apartan de su identidad, que quebranta el sometimiento a las condiciones canónicas del discurso filosófico. La reflexión sobre los estilos de Nietzsche se desplaza a la pregunta sobre los espejismos de la voz y la génesis de esas inflexiones de la escritura en el discurso filosófico. La reflexión sobre los estilos es también una reflexión sobre la distancia y la serenidad de un discurso sin horizonte, abierto a la incidencia inmanente de la fuerza vital. Este punto interroga la figura de lo propio de la filosofía y en la filosofía, el lugar en ella para las huellas y el régimen del cuerpo, su vitalidad y su decaimiento. Para Derrida, Nietzsche asume plenamente la escritura, la somete a la lógica de la derivación infinita de la diferencia. El impulso deslizante de la escritura como impronta corporal, y, en este ámbito, el régimen de lo femenino, se integra en la escritura, se incorpora en ella como metáfora del dolor, alegoría (máscara), un rasgo indeleble en la estela de la tragedia, artificios y fisonomías para la visibilidad del dolor y su transfiguración en obra. No hay estilo sino trazos en la diseminación de la escritura que emergen de la tensión inherente en el olvido de sí: el dolor de olvidar como recurso para atenuar el dolor.

Escribir sobre los estilos de Nietzsche remite así, en la reflexión de Derrida, a una secuencia de desplazamientos conceptuales: pensar el estilo deriva en alusiones errantes a los silencios del aforismo, en las interferencias del canto; deriva hacia modos de figuración. El estilo, en Derrida, no puede sino integrar las resonancias de la palabra *le style*, y *stylo*. Desplazamiento entre las proximidades sonoras para asumir la fuerza del distanciamiento. Lo mismo ocurre con velo, velamen, himen, velero, proa, mascarón, púa, mástil. Ese vértigo metonímico alentado por las proximidades sonoras, espaciales, sintácticas, vocativas, bosquejan una comprensión insólita de la genealogía filosófica mediante las figuraciones de la escritura; penetrar así la superficie en blanco, el himen, el velo, en esa estampa sin otra sonoridad que la evocación reiterada de las serenidades marinas.

Derrida vuelve entonces a la figuración de lo velado para recobrar la fantasmagoría nietzscheana de la alegoría de la mujer como el trayecto en los mares intersticiales entre el sueño y la locura, serenidad en tránsito

de un velo distante, de una feminidad cuya significación se inscribe en la distancia que sofoca la turbulencia de lo íntimo. Juego de resonancias: fragmentos, alusiones, desplazamientos transversales de la escritura que proyectan la escritura de Derrida en la propia trama de la palabra de Nietzsche. Derrida no puede involucrarse en la lectura de Nietzsche sin invocar tácitamente la escritura de Mallarmé, sus constelaciones, sus trazos fragmentarios, sus relieves tipográficos, sus voces adivinadas sin otra identidad que la de su propia fragmentación. Invoca en la lectura de Nietzsche a los temas que frecuentó "la doble sesión". Mallarmé y Nietzsche: escrituras distantes y cercanas; trayectos de escritura en las zonas del silencio; en ambos la escritura como trazo, la inscripción de la punta, el punzón. Presencia de lenguaje que congrega las metáforas de la materia de la escritura De Mallarmé a Nietzsche transita también la sombra de la feminidad como afección de la distancia: reaparece el vértigo de la palabra estilo, su resonancia en la figura del estilete o del puñal o del punzón, que en Nietzsche se transfigura en el espectro marino, en el mascarón femenino en la quilla, en el espolón y la disgregación de la escritura, y en Mallarmé cobra la dimensión estelar.

4. Velo y distancia: la mujer y la escritura de la no presencia

La mujer en la escritura filosófica participa de esa atmósfera de la tragedia, punzada por la aparición implacable del velo. Velo, himen, superficie de alianza y de separación, de identidad y de extrañeza radical. Lugar de aparición de la vida, de gestación, pero también de disolución de toda identidad: membrana que señala los umbrales de la muerte, que ampara el movimiento que lleva de la ensoñación a la desaparición. La feminidad despliega el velo como la plena evidencia de la suspensión de la verdad. Derrida advierte esta indeterminación de la mujer en el movimiento fantasmal de una figura velada. Alude a un desplazamiento, a un cambio incesante e iterativo de la posición de la identidad espectral de la mujer.

La lógica del velo hace patente la singularidad equívoca del don. El darse de la mujer ocurre bajo la marca de lo velado, de lo que se sustrae a la captura identificadora de la mirada. Lo que afirma su identidad es un darse en esa figura reticente a toda captura, a toda posesión, a toda incorporación del propio cuerpo en el dominio de lo propio. El velo es ajeno a un código secreto, a una preservación del juego de las profundidades. Es la afirmación de los márgenes y los bordes de la mirada, las márgenes difusas de la aprehensión de toda identidad. El velo no revela una verdad subyacente, sino la vacuidad de toda verdad. El velo se inscribe como un trazo que hace visible la distancia. No un ocultamiento sino un suple-

mento a la aprehensión de las identidades. En Nietzsche ese velo está marcado por la intensidad y la huella de la afección y la metáfora: modo de darse del desarraigo, de la entrega de la escritura a la deriva. El velo es también no una presencia sino lo que hace patente la fisura que emerge de la sustracción del otro, de la certeza intransigente de su desaparición. Es también lo que proyecta una sombra sobre sí mismo, que muestra el propio eclipse, la extrañeza de sí y del otro como fuerza vital en la tragedia de la identidad. El velo ubica a la mirada más allá de la moral, en un dominio donde la identidad tiene el nombre de la bajeza.

El velo es un trazo que inventa la densidad de la mirada, pero la preserva del riesgo de las ficciones de la intimidad. Es la serenidad provocada por la disipación de lo propio ante las exigencias, el tumulto y el arrebató del yo. La distancia hace aprehensible la identidad como un juego de tensiones. Derrida advierte una composición de la distancia, la diferencia y la fractura en el movimiento mismo de distanciamiento: la fractura entre ensoñación y afección, entre lo sensible y lo inteligible que permite vislumbrar el límite mismo del pensamiento: la *khora*, figura radical de la distancia infranqueable inscrita en el seno mismo del lenguaje, instancia más allá de toda identidad, señal de la insignificancia de la verdad.

La reflexión en Nietzsche sobre el "efecto a distancia" de la mujer se transfigura en Derrida en la evocación de un desplazamiento del lenguaje a la figuración, de la alegoría a la demora abismal en la atmósfera del lenguaje. Derrida ha elegido, en efecto, un tema: la mujer, un sujeto en la trama de las figuraciones de Nietzsche. En la feminidad las alusiones a lo propio, a la apropiación, a la correspondencia imposible entre una fantasmagoría del lenguaje y una experiencia de la identidad vacían la noción misma de sujeto y de tema. Pero también a la castración. El discurso de Derrida no puede dejar de aludir reiteradamente a las ficciones desprendidas del campo psicoanalítico. La interrogación por la *verdad* de la identidad, por la aceptación del dualismo entre masculinidad y feminidad, no deja de fincarse en una creencia incommovible en un fundamento último de verdad: la verdad de la castración. Es esa verdad y esa creencia en la castración lo que se disipa en la reflexión de Nietzsche. Pero también se disipa la pretensión de verdad del discurso filosófico. No hay cabida en la mirada filosófica para un dualismo de las identidades, para la intervención de la feminidad en la voz de la filosofía.

Derrida acoge lo femenino en Nietzsche como la referencia, no sólo a la imposibilidad de *verdad* de lo femenino, *sino de toda identidad*, de la esfera misma de lo propio. Derrida confronta a Lacan en la metáfora de la distancia. Esta confrontación reaparece a lo largo del texto. La distancia no es una castración, la feminidad no está más allá: suscita un modo de

la afección por el efecto de una no presencia espectral. Lo que se da en la feminidad es una distancia diseminante que es también la aprehensión de una intimidad y una interioridad inherentes al duelo: una incorporación de esa distancia surgida de la no presencia, de la desaparición, de la lejanía fantasmal. Ahí, en la mirada de Derrida en esa distancia como sombra interior, Lacan se confronta también con Freud y Heidegger. La figura del paraguas alude al olvido del eclipse de la verdad en la feminidad, revela lo quimérico de la reflexión contemporánea.

La mujer aparece en una encrucijada filosófica múltiple: como tópico, referencia, sujeto y objeto del lenguaje, como presencia y como evocación, como espectro y como fantasma. Derrida juega sobre el dualismo de la figura: figura del lenguaje y del cuerpo, espectro y ensoñación, figura de la percepción y trama de evocaciones. Se ahonda la fisura que separa la figura de la metáfora con el juego de la figuración, con el régimen fantasmal, espectral. Y ésta, a su vez, se distancia de la figura inasible de la evocación o la configuración onírica. Su identidad es esa estela evanescente, ese juego intersticial en el texto, invocado como el desenlace imposible de un devenir excluido del horizonte de la experiencia. La alusión a la feminidad como figura fragmentaria, como rostro y como máscara, como incitación a un abandono en la cercanía de la desaparición es también una presencia incesante y negativa de una transfiguración: del cuerpo como texto al texto como cuerpo.

El texto en sí se despliega en una referencia metafórica al cuerpo, cuerpo textual modelado por el trayecto de impulsos. La fuerza de lo corporal sostiene tácitamente la pregunta por el estilo: afección desprendida de la vida propia de la potencia corporal vertida en la aprehensión interpretativa de la propia potencia. Esa potencia del cuerpo aparece como la fuerza contradictoria: agente del engendramiento y del estremecimiento pasivo. Un sujeto cuya fuerza de acción radica en la serenidad de la espera, que impregna la imaginación del cuerpo. En Nietzsche la palabra filosófica lleva inscrita la marca corporal de un estremecimiento que engendra una interpretación como despliegue de la vida en su vocación de sentido.

La historia de la filosofía no ha sido sino una perturbadora genealogía de los estilos, de las escrituras desoídas, marginadas de la palabra filosófica. Kant advirtió a los filósofos sobre los peligros y las seducciones del lenguaje, sobre las turbiedades arrebatadoras del estilo, sobre los extravíos de las estelas de la composición y los vuelcos fascinantes de la metáfora. La identidad del discurso filosófico reclama la purificación de la extrañeza del estilo. Depurar la palabra de esa ponzoña que emana de su impulso vital, filtrarla de ese *pharmakon*, de esa atmósfera de extravío que

secreta el lenguaje. La filosofía habría de revertir su exigencia de verdad sobre esa estela suplementaria de la lengua que impregna fatalmente el impulso de la escritura para imponerle las perversiones de otra identidad. La historia de la filosofía reclama como santo y seña, como *schibboleth*, como clave de identidad la voz depurada, la tonalidad impersonal de la designación, la sequía del concepto, la derrota de su corporalidad.

Para Derrida, Nietzsche inscribe un rasgo indeclinable en la palabra filosófica, la carga con una afección y un sentido indefectibles y opacos, imposibles de parafrasear y reticente a toda exégesis. De ahí la distancia irrenunciable que se establece como condición de la lectura de Nietzsche y la confrontación con sus exigencias de sentido. Reclama no sólo un desplazamiento de la lectura sino que lanza a la deriva el discurso mismo de la filosofía. Plantearse la cuestión del estilo es simultáneamente interrogar radicalmente la singularidad del discurso filosófico y la capacidad del discurso filosófico para decir la singularidad; es explorar la posibilidad de la filosofía de ofrecer alguna vía para la elucidación de su inscripción en el dominio de la experiencia. Plantearse de una manera dislocada lo que es la lectura de la filosofía es decir la identidad misma del discurso filosófico es lo que esta en juego y su pluralismo lo que aparece subrayado en esta pluralidad de los estilos.

La lectura de Derrida revela la exigencia de *otra* lectura del texto filosófico, pero también un extrañamiento de la historia de la filosofía, asumir su irrisión, la fuerza que revela y desplaza la escritura, la lanza a la deriva. Reclama un retorno a la tragedia como régimen de la escritura filosófica, como la tensión suscitada en la escritura por su desarraigo radical, por su amparo en la sombra del duelo. La filosofía aparece como una filosofía destinada a una errancia sin fin entre sus propios nombres, en la indeterminación de su universo, arrastrada a ahondar el enrarecimiento del lenguaje y el rigor de su agotamiento. Derrida asume esa exacerbación del distanciamiento, el *pathos* de la distancia volcado sobre su propia lectura quebrantada por el impulso de su propia parodia.

Referencias

- Barthes, Roland, *Le degré zéro de l'écriture*, suivi de *Nouveaux essais critiques*, París, Seuil, 1972.
- Barthes, Roland, *Le plaisir du texte*, París, Seuil, 1973.
- Bennington, Geoffrey, *Jacques Derrida*, Seuil, 1991.
- Derrida, Jacques, *Éperons. Les styles de Nietzsche*, París, Flammarion, 1978.
- Derrida, Jacques, *Otobiographies. L'enseignement de Nietzsche et la politique du nom propre*, París, 1984.
- Derrida, Jacques, *La dissémination*, París, Seuil, 1972.
- Derrida, Jacques, *Khora*, París, Galilée, 1993.
- Derrida, Jacques, « Circonfession », en Geoffrey Bennington, *Jacques Derrida*, Seuil, 1991.
- Nietzsche, Friederich, *Kritische Studienausgabe*, 15 vol., Giorgio Colli und Mazzino Montinari (eds.), Berlin, Walter de Gruyter, 1988.

EL RESTO, ENTRE NIETZSCHE Y DERRIDA

Mónica B. Cragnolini

¿Qué es “el resto”? ¿Lo que “queda” cuando se quita “todo”? ¿El resultado de un trabajo de cribaje, las semillas buenas separadas de la maleza, como en la parábola bíblica? ¿Es el resto el residuo *después* de la deconstrucción, o es lo que *ya* estaba allí, como indeconstruible, permitiendo la misma? ¿Es lo mismo “lo que queda” y “lo que resta”?

Derrida crea el término “*restance*”, para dar ese valor de la voz media, ni activa ni pasiva, a la noción de resto. El término se deriva del verbo *rester*, permanecer, pero así como *différance* abre un abismo con respecto a toda posible traducción por “diferencia”, “*restance*”, este gerundio de rúbrica derridiana, se resiste a la traducción por “permanencia”, y “resta” intraducible.

Como se indica en *Points de suspension*, la palabra “*reste*” (resto) está más cercana del *Rest* alemán, como residuo, que de la idea de permanencia (marcada por el verbo *bleiben*). Por ello, el resto “no es”. Cuando Derrida polemiza con la filosofía analítica, señala esta diferencia entre permanecer y restar: el retorno a la permanencia es la vuelta a “una noción de significación estabilizada”¹. Frente a ella, la “*restancia*” es no-presente. Permanencia, substancia y presente son términos solidarios entre sí: baste recordar la esquematización de la categoría kantiana de substancia en términos de la permanencia en el tiempo.

En toda escritura, existe una *restancia* extraña, y bien extraña: ya que no es ni reductible al texto, ni es ajena a él. Extraña, entonces, con el carácter de lo extraño en Nietzsche y en Derrida: cercano y lejano al mismo tiempo, pero no dejándose reducir a aquel en el que habita.

Si pensamos la historia del pensamiento en términos de la relación con la nihilidad (la negatividad que atraviesa, conforma, sustenta,

¹ J. Derrida, *Limited Inc.*, ed. cit., pp. 102 ss.

al existente humano), la noción de "resto" es una idea clave para comprender toda una línea filosófica que, podríamos decir, se inicia en Nietzsche (pero también, de algún modo, tiene un referente en Kierkegaard) y que, transitando por el pensamiento de Rosenzweig, Heidegger, y otros, encuentra en Blanchot, Derrida y diferentes autores contemporáneos nuevos modos de manifestación.

"Resto" es lo que impide la totalización, el cierre dialéctico en la síntesis. "Resto" es la piedra que se le atraganta al pensador que concibe la filosofía como cierre sistemático, y que intenta saldar, soldar y sanar la herida de la existencia misma.

El resto no es, entonces, lo "que queda" de una totalidad, una vez desmontada, sino aquello que impide que la totalidad se cierre. La restancia indica también una "resistencia" (por ello, a veces, Derrida habla de "resistencia"): el texto se "resiste" a la traducción, porque está habitado por un exceso indecible.

La restancia se asocia, a lo largo de la obra de Derrida, a diferentes nociones: pareciera que la idea de huella no podría ser entendida sin esta remisión al resto. En la referencia a la figura del yo en el film "D'allieurs, Derrida", de S. Fathy, se hace patente este resto en el "yo puedo morir en cualquier momento, la huella resta"². Pero este "restar" de la huella no significa una permanencia de la misma, sino que, como señala Derrida, es necesario sustraer la semántica del resto a la ontología: la restancia no es una modificación del ser a nivel de la esencia, la existencia o la substancia. Ya en *La voz y el fenómeno* la consideración de la iteración remitía a la restancia. En la medida en que la iteración supone identidad y diferencia, comporta en sí misma la diferencia que le permite ser iteración: la iteración divide la supuesta identidad de un elemento, la restancia sería lo que permite esta posibilidad desde el punto de vista de que indica que no hay presencia plena.

Derrida utiliza el término "restance" en relación a Nietzsche en *Épé-rons*, cuando analiza de qué manera el no-fragmento nietzscheano hace patente la restancia que impide la consideración hermenéutica en términos de horizontes seguros de sí mismos. Esta cercanía con Nietzsche, dada en la problemática de la escritura y del sentido, puede ser extendida a otros usos del término "restancia", como modo de ser (no-ser) del resto: seguiremos algunos de esos trayectos, entre Nietzsche y Derrida, para ver de qué manera el resto permite pensar el tiempo del quizás, la política del por-venir en el modo del resto mesiánico, la noción de don, y la cuestión del otro. Entre Nietzsche y Derrida, el resto es también lo oscuro

2 J. Derrida, *Trace et archive, image et art*, entrevista con Jean-Michel Rodés, 25-06-2002, p. 120. Disponible en www.ina.fr/inatheque/activites/college/pdf/2002/college_25_06_2002.pdf

blanchotiano, inapresable, resistente a las “ilustraciones” de su concepto, a las explicaciones. Hacer un trayecto “entre” el resto significará, entonces, patentizar la resistencia de la restancia a este intento de explicitarla, una suerte de contradicción performativa que, tal vez, haga patente lo inútil de toda esta tarea.

Restance en *Éperons*

La noción de restancia se configura en *Espolones* alrededor del fragmento póstumo de la época de *La ciencia jovial*. *La Gaya Scienza*, que, entre comillas, sólo señala, de manera lacónica y enigmática, o bien, de manera cotidiana y habitual, “he olvidado mi paraguas”. Derrida nos envía al fragmento 12 (175) de la traducción francesa de la edición crítica, provocándonos un cierto extravío, suplementario al que genera el mismo fragmento: el texto es el 12 (62) en la edición de Colli y Montinari.

Toda la lectura de Nietzsche que se realiza en *Espolones* es puesta en contraposición a la lectura heideggeriana, nudo también de la posterior polémica, en el año 1981, con Gadamer y la cuestión de la hermenéutica. También allí se trató de lecturas y de riesgos, también allí se trató, de algún modo, de olvidar o no olvidar el paraguas cuando se lee un texto.

Porque la lectura heideggeriana es la lectura del prevenido, del que sale siempre con paraguas, del que no se acerca al texto sin las armas aseguradoras –y asesinas– del mismo. Un paraguas puede ser también un arma que reúne en torno a un falo una multiplicidad de velos que quiere desplegar. Un paraguas puede ser un arma para intentar asegurar y resguardar aquello que, a pesar de las prevenciones, siempre se disemina.

En el diálogo que sigue a la primera versión del texto, “La cuestión del estilo”, en el Coloquio de Cerisy, Derrida distingue entre hermenéutica e interpretación, señalando para la primera la actividad de “desciframiento” de un sentido, y oponiéndola a la interpretación como “actividad transformadora”³. Heidegger desea descifrar el sentido, encontrar la verdad por debajo de la textualidad, mientras que el trabajo derridiano en torno al texto no hace sino mostrar la inanidad de esos esfuerzos. Inanidad que se patentiza con la introducción de la problemática de la mujer y su lugar en la obra de Nietzsche.

La mujer en Nietzsche: juego de máscaras, entidad espectral, que pareciera estar en suspensión entre las oposiciones de la metafísica de la presencia. Recordemos los textos en los que Nietzsche señala de manera reiterada la búsqueda del alma de la mujer por parte del hombre, búsqueda infructuosa ya que la mujer carece de la misma.

³ Véase la respuesta de Jacques Derrida en AA.VV., *Nietzsche aujourd'hui?*, ed. cit., Vol. I, p. 291.

La cercanía entre los temas de la mujer y de la nada en Nietzsche es esencial para comprender este juego que la(s) misma(s) inaugura(n), y para comprender por qué la cuestión de lo femenino puede operar como resto en el pensamiento nietzscheano.

El resto, en Nietzsche, tiene muchos nombres, pero uno especial: nada. La nada se configura de maneras diversas de acuerdo a las diferentes significaciones del término “nihilismo” en la obra del “primer nihilista perfecto de Occidente”, como gustaba llamarse, o de “*Pacific Nihil*”, como firmaba algunos de sus primeros textos.

Si el sentido es el modo de restaurar el dolor sin causa –el dolor de la existencia que expresara el Sileno ante el rey Midas–, la nada, como vaciedad del sentido, expone al sinsentido sin más. No restaura heridas (de separación o de pérdida de las grandes totalidades) sino que hace patente las mismas. Ser en la herida es el modo de ser trágico, por oposición a todo romanticismo de la síntesis, de la unión, o de la búsqueda de la unidad perdida. La mujer, como el griego, es la que sabe que lo sabio no es buscar las profundidades, sino permanecer en la superficie, en los pliegues, en la piel, “sosteniéndose” en la nada de la ausencia (abismal) de fundamentación.

Cuando Heidegger lee a Nietzsche, lo hace con paraguas asegurador: la actitud de “protección”⁴ frente a diversas “malinterpretaciones” –léase, los vitalismos, Bäumler– deja de lado en el pensador del eterno retorno todo aquello que permite relacionarlo con el riesgo presente en el “quizás” (*vielleicht*)⁵. Paraguas heideggeriano –retomado por Gadamer–, que impide la interpretación como posibilidad afirmativa y creativa, ya que “ontologiza” el texto, monumentalizándolo, en una historia (la de la metafísica de la subjetividad).

Ese es el núcleo de la “incomprensión” entre Gadamer y Derrida en el coloquio de 1981. Para Gadamer, el “diálogo escrito” requiere la misma condición que el intercambio oral: la necesidad y la “buena voluntad” de entendimiento entre los interlocutores. Ahora bien, “la fijación escrita remite siempre a lo dicho originariamente”⁶ pero le falta “la enmienda obvia del diálogo vivo”. De modo que lo escrito se relaciona con lo originario, y el habla “viva” con las posibilidades que da la presencia, entre ellas, la “enmienda”. Cuando Gadamer expone su noción de texto, la misma implica siempre, de alguna manera, la necesidad de

4 J. Derrida, “Interpretar las firmas (Nietzsche/Heidegger). Dos preguntas”, trad. G. Aranzueque, en A. Gómez Ramos (ed.), *Diálogo y deconstrucción. Los límites del encuentro entre Gadamer y Derrida*, ed. cit.

5 Para el tema del *vielleicht* véase J. Derrida, *Politiques de l'amitié suivi de L'oreille de Heidegger*, ed. cit., nota 1 de la p. 47.

6 H-G. Gadamer, “Texto e interpretación”, en A. Gómez Ramos, (ed), *Diálogo y deconstrucción*, ed. cit., p. 28.

la unidad del sentido que se logra, en parte, con la fusión de los horizontes, y con la posibilidad que da la contextualidad como ampliación. Todas las consideraciones de Gadamer en torno a la ironía (que configura el anti-texto), la retórica (pseudotexto), y el pre-texto interpretado en una dirección que no nombra, harían de buena parte de los escritos de Nietzsche y de Derrida anti-textos, pseudotextos o pretextos. La interpretación que del texto nietzscheano del paraguas hace Derrida es tal vez el mejor ejemplo de todos estos caracteres, ya que pone en cuestión que el *Verstehen*, el comprender, sea una operatoria de continuidad. Más que de un *continuum*, para Derrida se va a tratar de una ruptura⁷, de un “estallido de horizontes” (¿las *Explosiones* de Sarah Kofman?), de un lugar de ausencia-presencia.

Cuando se abre una flor, los pétalos “explotan” dejando ver el “estilo”, dice Glas⁸. Esa explosión es la obra de Nietzsche, que no puede ser comprendida simplemente “contextualizando”, sino que patentiza siempre una ruptura con todo intento totalizador. La explosión nietzscheana “deja” un resto, pero no como resultado de lo que “queda”, sino como patentización de lo que siempre estaba allí, para cortocircuitar e impedir la totalización aseguradora en horizontes de sentidos cerrados.

Tal vez también por ello en la discusión posterior, en el coloquio de Cerisy, se señale que la dialéctica hegeliana es, a veces, el paraguas más resistente y amplio contra lo indecible⁹. A veces, ya que en *Glas* la inconclusión del texto hegeliano pondrá en entredicho la función exitosa de dicho paraguas.

En esta discusión reaparece también la problemática de la mujer: cuando se le pregunta a Derrida sobre la posibilidad de hacer filosofía de manera “femenina”, señala que él ha hablado de “la mujer (de) Nietzsche”, la “mujer Nietzsche”, y que se podría decir que ha escrito “con manos de mujer”¹⁰. Y agrega que a él mismo le gustaría “escribir, también, como (una) mujer”, y que lo intenta¹¹. Escribir como una mujer: ¿no será esto, el “arriesgarse a no querer decir nada”, al que no pueden arriesgarse los dogmáticos y los sublimes de los que habla Nietzsche en el *Zarathustra*, que buscan lo profundo, aunque sea en pantanos? ¿No será el trayecto de la escritura –femenina– el del volatinero en la cuerda tendida sobre el abismo? ¿No será la escritura ese ejercicio del devenir-femenino –que no tiene que ver con géneros, sino

7 Derrida responde de manera “escueta” a esta larga exposición gadameriana, en “Las buenas voluntades de poder”, en A. Gómez Ramos, (ed.), *Diálogo y deconstrucción*, ed. cit., pp. 43-44.

8 J. Derrida, *Glas*, Paris, Galilée, 2004, p. 27.

9 J. Derrida, en la “Discussion” posterior a “Les styles de Nietzsche”, en *Nietzsche aujourd'hui?*, ed. cit., p. 292.

10 J. Derrida, *idem*, p. 299.

11 J. Derrida, *ibidem*, p. 299.

con modos de entrecruzamiento de las fuerzas— que puede soportar el resto sin querer fagocitarlo?

Glas y el entierro de Dios

Tal vez sea *Glas*, entre los primeros textos derridianos, la exposición en la que la palabra “resto” se torna más repetitiva y pregnante. La constante contraposición Hegel-Genet señala el camino de una pregunta insistente: ¿qué resta del saber absoluto? Porque el camino del espíritu, minuciosamente registrado en una de las columnas de *Glas*, pareciera conducir al centro, lugar de descanso del espíritu¹². A pesar de ello, el tejido del texto se arma como una red, densa, es cierto, pero indeterminada: los textos se superponen, yuxtaponen sin (aparentes) reglas de lectura, sin origen (como comienzo), ni fin (el fin del texto se “pierde” en frases sin conclusión). Todo *Glas* es entonces un texto “en suspensión”, y un texto extraño: si bien es producto de un seminario sobre Hegel, es un texto de una música de *réquiem* sin *capo* ni *coda*, en el que redoblan las campanas de muerte, por la muerte (anunciada por Nietzsche) del significado. *Glas* es la puesta en obra del duelo por la muerte de Dios: en dos columnas se nos presentan, por un lado, la tradición occidental con sus más altos valores, en la lectura hegeliana: la familia, la propiedad, el estado, por el otro lado, la desacralizada visión del sexo y del amor de Jean Genet. La lectura sin trayecto nos advierte que una de esas columnas, tan separadas, estaba dentro de la otra (o viceversa).

¿Por quién suenan las campanas de *Glas*, llamando a misa de *Réquiem*, si no es por Dios? “¿Qué resta del saber absoluto, de la historia, de la filosofía, de la economía política, del psicoanálisis, de la semiótica, de la lingüística, de la poética, del trabajo, de la lengua, de la sexualidad, de la familia, de la religión, del Estado, etc?”, se pregunta la hoja del —ya un clásico derridiano— “Se ruega insertar”.

A lo largo del texto, la maquinaria dialéctica hegeliana se muestra fabulosa, sin embargo: ¿algo hay que le resista? Así como Hegel no reconoció a su hijo Ludwig, un hijo ilegítimo de la dialéctica se perfila en *Glas*: más bien una hija que, como Antígona, resiste permaneciendo ajena a los modos habituales de las instituciones, pero dentro de las mismas: lo que resiste es lo inasimilable, lo indigesto¹³, lo que impide el cierre de la dialéctica.

Glas es una obra de 1974, y sin embargo, las ideas en torno al resto que allí se perfilan son las que luego, con nueva fuerza, reaparecerán en

12 J. Derrida, *Glas*, ed. cit., p. 30.

13 J. Derrida, *Glas*, ed. cit., p. 171.

la obra posterior en relación con la problemática del otro¹⁴. El resto se configura en *Glas* no sólo desde las nociones de la lengua, la comprensión del sentido y la textualidad que se plantean también en *Espolones*, sino en relación a otras problemáticas como la temporalidad, la cuestión política, la idea de don. Y si bien *Glas* no remite, en estos temas, a Nietzsche, la obra posterior permite establecer vínculos que llevan a una relectura del texto en la senda nietzscheana. Relectura, entonces, teleiopoiética, que anuncia lo que llega con demora.

En primer lugar, y como ya se señaló, la escritura de *Glas* es la del duelo ante la muerte del significado. En *La ciencia jovial* Nietzsche se plantea esta cuestión desde la figura del hombre que va al mercado con una lámpara, buscando al Dios asesinado por todos los hombres, y se pregunta: "¿Quién nos dio la esponja para borrar todo el horizonte? (...) ¿No erramos como a través de una nada infinita?"¹⁵ La pérdida del Dios-*arkhé* patentiza el sinsentido ocultado tras todos los velos de las construcciones *arkhicas*, y señala esa errancia en la nada de significación. Como indica la narrativa de la muerte del significado, el hombre del parágrafo 125 de *La ciencia jovial* entró ese mismo día en diferentes iglesias para entonar un *Requiem aeternam Deo*, y al ser expulsado de las mismas, increpaba: "¿Qué son aún estas iglesias, si no son las criptas y los mausoleos de Dios?"¹⁶

Glas es una suerte de cripta del significado, cuya muerte supone un duelo imposible. Nietzsche hablaba de las sombras de Dios (también en *La ciencia jovial*) y de esa morosidad de lo divino, que, como Buda, sigue apareciendo después de su muerte, por mucho tiempo.

Pero la búsqueda del significado se encuentra siempre con el tabernáculo, en el que Spivak¹⁷ lee al mismo Derrida, encriptado en el nombre del padre. En *El espíritu del cristianismo* de Hegel, Pompeyo descubre el tabernáculo como "lugar de la nada", al descorrer las cortinas. *Derrière les rideaux*, detrás de las cortinas, está para Spivak inscripta la firma derridiana, encriptando el nombre paterno.

El texto de *Glas* se decide (se indecide) entre Hegel y Genet, pero al mismo tiempo, entre Hegel y Nietzsche. Como observa Hartman, la deconstrucción se sitúa "entre" un pasado que apunta a Hegel, y un porvenir que señala a Nietzsche¹⁸, sobre todo al Nietzsche releído en el ámbito francés, crítico de la interpretación heideggeriana del pensador del eterno retorno.

¹⁴ *Glas* sigue la estructura de Jean Genet en *Ce qui est resté d'un Rembrandt déchiré en petits carrés bien réguliers, et foutu aux chiotess*.

¹⁵ F. Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft* (en adelante, FW), § 125, KSA 3, p. 481, *La ciencia jovial*, trad. J. Jara, Caracas, Monte Ávila, 1990, p. 114.

¹⁶ F. Nietzsche, FW § 125, KSA 3, p. 482, trad. cit. p. 114.

¹⁷ G. Spivak, "Glas-Piece: A Compte Rendu", en *Diacritics*, Fall 1977, pp. 22-43.

¹⁸ G. H. Hartman, *Saving the Text. Literature/Derrida/Philosophy*, Baltimore-London, John Hopkins Univ. Press, 1981, p. 28.

Resto y cenizas

En *Schibboleth pour Paul Celan* (del mismo modo que en *Feu la cendre*) las cenizas tienen el signo del *detritus* indecidible. La palabra de paso entre los miembros de la tribu de Galaad y los efraimitas (*Jueces* 12, 5), “schibboleth”, así como el “no pasarán” de la Pasionaria, remiten a las zonas de umbral, a lo que permite ir de “un lado a otro”, es decir, a lo que posibilita traducir¹⁹.

Paul Celan ha escrito un poema del resto: “Singbarer Rest” (“Resto cantable”)²⁰ en el que la palabra resta sin ser, para el canto. Y Derrida señala “Comienza por el resto –que no es, y que no es el ser–, dejando oír un canto sin palabras (*lautlos*)”²¹. Y en “Singbarer Rest o Cello-Einsatz” (“Resto cantable o Entrada de Violoncello”) –otro poema del resto– se dice “todo es menos de lo que es, todo es más”. “Menos de lo que es, más de lo que es”, tal vez una de las mejores (posibles) caracterizaciones del resto, que es más de lo que es (la presencia, la totalidad), pero al mismo tiempo menos, ya que es lo que impide siempre la presencia total. En este capítulo de *Schibboleth* (el IV) Derrida va hilando los términos “fecha”, “ceniza”, y “nombre”, para señalar que hablan de lo que “no se mantiene nunca en el presente”²². “Tanta ceniza para bendecir”, indica otro poema de Celan, y entonces, de lo que se trata es de “dirigirse a nadie”, arriesgarse a bendecir cuando no hay nada para bendecir. Porque ese resto que “resta por bendecir” es el otro, como tal, incalculable, inasegurable, imprevisible.

El don del poema es la ceniza, “lo que resta por decir”, en palabras de Blanchot, casi al final de *La escritura del desastre*²³. Las cenizas no pueden menos que retornarnos al Holocausto, “el infierno de nuestra memoria”²⁴. Si hay en Derrida un “testigo de lo universal, pero a título de la singularidad absoluta, fechada, marcada, tallada, cesurada – a título de y en nombre del otro”, ese es el Judío²⁵.

En el diálogo de 1990 con Ferraris, “Istrice 2”, en *Points de suspension*²⁶ la restancia se asocia a las cenizas “sin espíritu, sin fénix, sin renacimiento y sin destino”, “el resto sin resto”, en el sentido tradicional del término (en sentido substancial de permanencia): podría desaparecer sin memo-

19 J. Derrida, *Schibboleth pour Paul Celan*, Paris, Galilée, 1986, p. 57.

20 “Singbarer Rest-der Umriss/dessen, der durch/sie Sichelschrift lautlos hindurBrach/abseits, am Schneeort” (Resto cantable-el perfil/de aquel que a través/de la escritura de hoz abrió brecha, silente/a solas, en el sitio de la nieve”, trad. Reina Palazón, citada en la traducción de *Schibboleth*, para Paul Celan, ed. cit. p. 118).

21 J. Derrida, *Schibboleth pour Paul Celan*, ed. cit., p. 69.

22 J. Derrida, *Ibidem*, p. 76.

23 M. Blanchot, *La escritura del desastre*, trad. P. de Place, Caracas, Monte Ávila, 1990, p. 124.

24 J. Derrida, *Ibid.*, p. 83.

25 J. Derrida, *Ibidem*, p. 92.

26 J. Derrida, *Points de suspension. Entretiens*, Choisis et présentés par E. Weber, Paris, Galilée, 1992, p. 333.

ria, recuerdo, vestigio, monumento. Esa es la condición del resto: que sea finito. Por eso se opone en este texto Egipto (el erizo) a Grecia (el fénix). En *Qué es la poesía*²⁷, el erizo remite a la memoria y al corazón. Derrida señala que su erizo (francés o italiano) surgió casi como “contra-erizo” a dos alemanes. Uno, el erizo (*Igel*) de Schlegel, en la imagen que utiliza para referirse al fragmento, que debe devenir cerrado en sí como el erizo. En *L'absolu littéraire (Théorie de la littérature du romantisme allemand)*²⁸ Ph. Lacoue-Labarthe y J.-L. Nancy utilizan la expresión “lógica del erizo” para referirse a este modo de operar de lo fragmentario como totalidad. Frente a este erizo, el de Derrida no posee ninguna relación consigo mismo que, a la vez, no lo exponga a la muerte. El otro erizo alemán es el de Heidegger, que aparece en *Identidad y diferencia*, en “La constitución onto-teológica de la metafísica”. Señalando el problema de la diferencia entre ser y ente, Heidegger retoma el cuento de Grimm de la liebre y el erizo, en el que éste, para ganar una carrera, coloca en la meta al erizo hembra. Cuando la liebre llega a cada extremo de la pista, se encuentra con un erizo que le dice “Ya estoy aquí”. Para Heidegger, el pensamiento representativo establece en todo lugar la diferencia ser-ente, en un proceso que “pasa por encima de su cabeza a la vez que nace en ella”²⁹.

Tanto en Schlegel como en Heidegger, se trata de unidades, de ser, en el modo del erizo, uno mismo con uno mismo, del principio al fin, mientras que la escritura-erizo de Derrida está relacionada con lo aleatorio, con la humildad de lo poemático (el erizo está abajo, en la tierra). El erizo derridiano, a diferencia del heideggeriano, “sabe de la muerte”. Toda la problemática *del ser para la muerte* y de la exclusión del morir para el viviente animal se hacen presentes en la figura del erizo.

En un “aparte” del diálogo, Derrida le señala a Ferraris que también Nietzsche tiene su erizo turinés: en *Ecce Homo*, en el capítulo “Por qué soy tan inteligente”, refiriéndose al gusto como instinto de autodefensa³⁰, señala que, si saliera de su casa y, en lugar de encontrarse con Turín, se encontrara con una ciudad alemana, “un lugar en donde nada crece, ¿no tendría que convertirme en erizo? –Pero tener púas es una dilapidación, incluso un lujo doble, cuando somos dueños de no tener púas, sino manos abiertas...” Sin embargo, Derrida previene de crear, desde esta admiración nietzscheana, un nuevo eje, francés-italiano³¹, o una auto-ruta del sur.

27 J. Derrida, *Points de suspension. Entretiens*, ed. cit., p. 303 ss.

28 Ph. Lacoue-Labarthe-J.-L. Nancy, *L'absolu littéraire (Théorie de la littérature du romantisme allemand)*, Paris, Seuil, 1978.

29 M. Heidegger, *Identidad y diferencia*, trad. H. Cortés y A. Leyte, Barcelona, Anthropos, 1988, p. 137.

30 F. Nietzsche, *Ecce Homo*, KSA 6, p. 292, versión española, *Ecce Homo*, trad. Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 1980, p. 49.

31 J. Derrida, *Points...*, ed. cit., p. 329.

Y la discusión sobre el resto se arma en torno a Heidegger y Nietzsche, el Heidegger del *ser para la muerte* y el Nietzsche de “yo como mi madre, sigo vivo, y como mi padre, ya estoy muerto”. Ferraris pide relaciones entre el resto heideggeriano (“Lo que permanece son los poetas”) y el resto derridiano. Y aquí reaparece el erizo: el resto que es cenizas puede ser la muerte del erizo, “su exposición a la desaparición sin resto”³². Frente a la pregunta por la oposición Grecia-Egipto, Derrida señala que

Un erizo puede siempre arribar, puede siempre serme
dado³³.

¿Que es esta Grecia frente al Egipto? Recientemente, Sloterdijk ha caracterizado a Derrida como “un egipcio”³⁴. Retomando la saga de Thomas Mann de *José y sus hermanos*, ha visto al autor alemán como un “profeta involuntario” del fenómeno Derrida. José poseía el arte de leer los signos que los egipcios no podían leer: para Mann, Freud fue sin duda, con su interpretación de los sueños, el egipcio del mundo austrohúngaro. Según Sloterdijk, Benjamin y Bloch, una generación después de Freud, realizaron una nueva interpretación de los sueños, en este caso, los del proletariado, en una línea mesiánica. Derrida sería el tercer intérprete de sueños. Su interpretación, realizada a la manera de una semiología, muestra que el ser no posee la plenitud del sentido que pretende: desde este punto de vista, “Derrida ha interpretado la *chance* de José mostrando cómo la muerte sueña en nosotros, o en otros términos, cómo Egipto trabaja en nosotros”³⁵. Para Sloterdijk, Egipto es el predicado de todo aquello que puede ser colocado bajo el signo de la deconstrucción, como la pirámide, símbolo por excelencia –diríamos– de la metafísica de la presencia.

Ahora bien, ¿por qué el propio Derrida opone Egipto a Grecia? Esta Grecia es la Grecia de Edipo, el que ve, el que vence a la Esfinge oriental y animal, es la Grecia que en boca de Platón valoriza la voz frente a la escritura. El erizo, como el viviente, el que puede morir (a pesar de Heidegger) es el que llega, el resto, el don, el otro.

En torno a la cuestión del animal –del viviente– se anuda otro de los “lazos” nietzscheano-derridianos. El pensamiento de Nietzsche permite plantear la cuestión de la animalidad en tanto alteridad no

32 J. Derrida, *Points...*, ed. cit., p. 333.

33 J. Derrida, *Points...*, ed. cit., p. 333.

34 P. Sloterdijk, *Derrida, un Égyptien*, traduit par O. Mannoni, Paris, Maren Sell Editeurs, 2006.

35 P. Sloterdijk, *Derrida, un Égyptien*, ed. cit., p. 36.

reductible totalmente (y con ello, no sojuzgable, no sacrificable) a la propia mismidad.

Jeremy Bentham señala (y Derrida se hace eco de estas palabras)³⁶ que lo importante no es si el animal piensa (problema del humanismo, diríamos) sino si sufre. Cuando Derrida se pregunta por las categorías que han permitido establecer la diferencia entre lo humano y lo no-humano, la problemática remite a la diferenciación entre lo viviente y lo no viviente³⁷.

En *Humano demasiado humano II, El caminante y su sombra*, Nietzsche se refiere a nuestra relación con los animales, y los modos en que la misma se entrelaza con la moral. Allí señala que, si no somos guiados en nuestra relación con el animal por el provecho que lo explota, o por el perjuicio, que lo aniquila, "matamos y herimos" con la mayor irresponsabilidad³⁸. Y habla también de las proyecciones de lo humano en lo animal, que nos llevan a respetarlo por "semejanza".

Una obra como el *Zarathustra* permite pensar la animalidad no tanto desde la semejanza, sino, más bien, desde la extrañeza. Más allá de los intentos reductores de lectura de lo animal en Nietzsche al modo de "fábula" (la aleccionadora enseñanza de "ver lo humano" en el animal), considero que el *Zarathustra* precisamente permite ver "lo no-humano" en la animalidad, y con ello, la alteridad. El ultrahombre, como afirmación del devenir-que-somos, es tal vez quien hace patente esa figura de la diversidad en la supuesta mismidad, en el modo de la animalidad. Lo viviente, de algún modo, también es figura del resto.

El resto, la muerte y el duelo

La cuestión de lo viviente nos conduce al tema del fantasma. Nietzsche, como su madre, vivo, como su padre, muerto, está indicando un modo de ser (de vivir) en el entre. Un modo de ser fantasmático.

El fantasma es un resto, de un vivo o de un muerto. Resto no porque quede, sino porque ya estaba allí, muerto en el vivo.

Y si bien Nietzsche deplora, a veces, en su obra a los fantasmas ("híbridos de planta y fantasma" llama a los trasmundanos en el *Zarathustra*), sin embargo, ha pensado lo vital, como entrecruzamiento de la vida-la muerte, de manera espectral (en sentido derridiano). Es decir, ha pensando la vida del viviente (humano, animal) "entre" la vida y la muerte.

³⁶ J. Derrida, "L'animal que donc je suis", en Mallet, M-L (dir.), *L'animal autobiographique. Autour de Jacques Derrida*, ed. cit., pp. 251-301.

³⁷ J. Derrida, "Il faut bien manger ou le calcul du sujet", en *Cahiers Confrontation*, ed. cit., pp. 91-114.

³⁸ F. Nietzsche, *Menschliches, Allzumenschliches II, Der Wanderer und sein Schatten*, § 57, KSA 2, pp. 577-578, *Humano demasiado humano*, ed. cit., Vol. II, p. 140.

Cuando en *Parages* Derrida sigue los pasos de la lectura de *L'arrêt de mort* de Blanchot, señala los rasgos de esta relación muerte-resto, diciendo que, como la muerte, "l'arrêt reste (s'arrête, s'arreste)" indecible³⁹. La muerte es así el "restar en su ausencia de resto", ya que, en cierto modo, y en virtud de nuestra condición fantasmática, al morir, ya estábamos muertos.

Por ello, entre los fantasmas nietzscheanos están, tanto el amigo que golpea en nuestra ventana como un fantasma del pasado, como el ultrahombre, un fantasma del porvenir.

La amistad es amistad de restos, por ello no se cierra en las figuras fraternalistas de la amistad que pueblan la historia del pensamiento occidental. Como la amistad nietzscheana y la blanchotiana, la amistad derridiana es amistad de distancias que impiden las conocidas homologaciones empáticas que nada saben de restos.

Por todo esto, el resto derridiano está indicando el lugar de lo indeconstruible. Lo indeconstruible derridiano es la justicia, como afirmación de la alteridad. Es indeconstruible, porque es el marco para toda posible deconstrucción, pero fundamentalmente, porque indica el lugar del otro, de esa alteridad que en el modo de la afirmación permite la deconstrucción. Esa alteridad es lo que se da.

Resto y don

Hay don –se dice en *Donner le temps*⁴⁰– "como restancia sin memoria, sin permanencia y sin consistencia, sin substancia ni subistencia".

Gérard Bensussan ha planteado, recientemente, en su trabajo sobre el sí y la supervivencia, una suerte de "cuadrado afirmativo de la deconstrucción"⁴¹. Este cuadrado, conformado por el "*avant*" (el del don, como promesa antes de toda promesa), el "*sans*", el "*dans*" y el "*presque*" se inscribe en el círculo del sí, que es el de "la vida más que vida". Para Bensussan, el sí de la deconstrucción describe performativamente el acontecimiento desmesurado que es la vida, vida como *zoé* que comienza sin mí (*bíos*). La vida, como la lengua, se recibe como un don.

La dimensión del don, en la obra de Nietzsche, la da el ultrahombre, desde la virtud que se da. Esa forma de ser del existente humano diferente del hombre del mercado, del pequeño propietario, es caracterizada por Nietzsche como derroche de sí, sobreabundancia de sí, que no

39 J. Derrida, *Parages*, ed. cit., p. 98.

40 J. Derrida, *Donner le temps*, ed. cit., p. 187.

41 G. Bensussan, "Oui, la survie... Notes sur le carré affirmatif de la déconstruction", en *Rue Descartes, Penser avec Jacques Derrida*, Nro. 52, 2006, Paris, Collège International de Philosophie, PUF, pp. 53-62.

da, sino que “se da”, en la medida en que su modo de ser es una continua desposesión de sí. Los declinantes, los que se hunden en su ocaso, saben de la no conservación y del no aseguramiento, sino, justamente, del “darse”. El don se conjuga en Nietzsche también con la noción de azar: lo que acontece no es programable y previsible, en la medida en que lo que hay (lo que se da, *es gibt*), es azar.

El tiempo que resta

¿Qué tiempo resta después del saber absoluto? Esa es la pregunta de *Glas*, en términos de Nietzsche: ¿cómo es el tiempo después de la muerte de Dios? ¿Será el tiempo del arte, en la obra patentizado en el arte de Genet? El tiempo del arte es el tiempo que no calcula, sino que se da.

Por ello, el tiempo que resta⁴² es el tiempo suspendido, y es también, de algún modo, el tiempo que luego Derrida retomará de Nietzsche, en *Políticas de la amistad*, como el tiempo del *vielleicht*, el quizás. En *Glas*, en cierto modo, la pregunta del resto del tiempo se anuda con la exposición, se performativiza, podríamos decir, en los textos fragmentarios e inconclusos. “¿Que resta del resto cuando se lo coloca en fragmentos?”⁴³ Lo que resta tal vez sea lo que “hace” *Glas*: un conjunto de fragmentos que no vienen del todo y que no formarán un todo: una “suspensión”.

El tiempo del quizás es, en Nietzsche, también un tiempo de suspensión. Los filósofos del “peligroso quizás” no son los que se adelantan a su tiempo porque “piensen mejor” que los hombres de su época, sino que son aquellos que pueden arriesgar en el pensar. Arriesgar en el pensar supone una disyunción con respecto a la temporalidad presente, ya que implica el quiebre con el modo de aseguramiento de lo que somos en la metafísica de la presencia. El filósofo del riesgo es, entonces, el que se puede hundir en su ocaso, el declinante, el que puede poner en crisis el paradigma representativo, asegurador de la propia mismidad en el modo de la presencia. Por ello, quizás, por ello, intempestividad.

Tal vez podríamos unir temporariamente los hilos de estas restancias en la idea de resto mesiánico. Blanchot muestra de qué manera el advenimiento y el inadvenimiento están en la idea del mesianismo judío, por lo menos en algunos de sus modos.

Si el Mesías está en las puertas de Roma entre los pordioseros y los leprosos, cabe saber que su incógnito lo protege o impide su venida, más precisamente se lo reconoce: alguien,

42 J. Derrida, *Glas*, ed. cit., p. 252.

43 J. Derrida, *Glas*, ed. cit., p. 253.

apremiado por la obsesión de la interrogación, le pregunta: '¿cuándo vendrás?' Por lo tanto, el hecho de estar ahí no es la venida. Cerca del Mesías que está ahí, siempre ha de retumbar el llamado "Ven, ven". Su presencia no es una garantía. Futura o pasada (se ha dicho por lo menos una vez, que el Mesías ha venido), su venida no corresponde a una presencia⁴⁴.

De algo de esto habla Derrida cuando se refiere a la "mesianicidad sin mesianismo", como forma de pensar el tiempo del resto, tiempo que es tiempo del don y del acontecimiento.

El "mesianismo derridiano", que en algunas obras se acercaba a la "débil fuerza mesiánica" de Benjamin, a partir de las respuestas a los críticos de *Espectros de Marx* se caracteriza como mesianicidad:

La mesianicidad (a la que considero una estructura universal de experiencia y que no se reduce a ningún mesianismo religioso) es cualquier cosa menos utópica: es, en todo aquí-ahora, la referencia a la llegada del acontecimiento más concreto y más real, es decir, a la alteridad más irreductiblemente heterogénea. Nada más 'realista' y más 'inmediato' que esta aprehensión mesiánica orientada hacia el acontecimiento de quien/lo que viene⁴⁵.

Por ello caracteriza la mesianicidad como una espera sin espera, una experiencia paradójica de lo performativo en la promesa que organiza toda experiencia de relación con el otro. Esta mesianicidad, en la que no hay memoria de una revelación ni una figura del Mesías, termina por rechazar la idea de "fuerza" porque "también es una vulnerabilidad o una especie de impotencia absoluta"⁴⁶. Una mesianicidad sin mesianismo, como ese *sans* (sin), que en *Parages* dedica varias líneas a Blanchot.

Bensussan ha relacionado la idea del último de los judíos (el judío imposible) con la imposibilidad de un ser sin resto⁴⁷. Lo que Isaías y otros profetas llaman resto (*she'erit*)⁴⁸ es aquella parte del pueblo de Israel que será salvado del castigo. Con el tiempo, el resto se relacionó con los deportados, que serían congregados en la restauración mesiánica: aquel resto que, como dice Isaías, volverá (*yasub*). Para Bensussan

⁴⁴ M. Blanchot, *La escritura del desastre*, ed. cit., p. 121.

⁴⁵ J. Derrida, "Marx e hijos", en M. Sprinker (ed.), *Demarcaciones espectrales. En torno a Espectros de Marx de Jacques Derrida*, trad. M. Malo de Molina Bodelón, A. Riesco Sanz y R. Sánchez Cedillo, Madrid, Akal, 1999, p. 289.

⁴⁶ J. Derrida "Marx e hijos", trad. cit., p. 296.

⁴⁷ G. Bensussan, "Le dernier, le reste", en J. Cohen y R. Zagury-Orly, *Judéités. Questions pour Jacques Derrida*, Paris, Galilée, 2003, pp. 43-58.

⁴⁸ Véase Isaías 4, 11; Ezequiel 5, 3; Isaías 10, 20-22, *inter alia*.

ese resto expresa la fragilidad del signo mesiánico, y permite pensar la imposible presencia del pasado y del futuro. Rosenzweig, por su parte, relacionaba el resto con la imposibilidad del pueblo judío (pueblo eterno) de vivir de acuerdo a los tiempos. Esto supone una “sustracción que lo sustrae sin retorno al círculo universal de la reapropiación integradora”⁴⁹.

La noción de resto mesiánico indica, entonces, más que un dogma salvífico asegurador, una disyunción en los tiempos, y una promesa del por-venir. Tal vez la idea de resto señale una reserva de la que no podemos apropiarnos. En el modo de la huella, supone el lugar de lo inapropiable en las figuras –inapropiables también– del don, del fantasma, de la cenizas, del acontecimiento, del otro.

En términos nietzscheanos, el lugar de lo extraño, que resta siempre extraño.

Comunidades del resto

No quisiera finalizar sin decir algunas palabras sobre la “fuerza vulnerable” de un pensamiento de la restancia, en la deriva Nietzsche-Derrida, y sobre la importancia de tal deriva, hoy, aquí y ahora, para nosotros.

Nietzsche y Derrida piensan la filosofía casi como un modo de ser en el mundo, y no como una disputa verbal en la que se contabiliza quién gana y quién pierde en el punteo de las argumentaciones. Modos de ser en el mundo son estilos de vida en el mundo, por ello la pregunta acerca de cómo se filosofa involucra, sin lugar a dudas, la pregunta acerca de cómo se vive. La cuestión es, entonces, cómo se vive desde el pensamiento del resto.

Esa fuerza vulnerable antes aludida delinea una actitud vital de la filosofía, que se acerca, en algún punto, a la humildad del erizo antes mencionado. Humildad que no es, ciertamente, la del camello de “Las tres transformaciones”, que se arrodilla para que lo carguen, sino la de quien reconoce los límites del propio pensar.

La soberbia del pensar resulta homicida cuando se encarna en los “profesionales” del pensar, los filósofos. Porque se configura el esquema de lo real en virtud de la necesidad de hacer desaparecer todo posible resto que genere incertidumbre en el proceso de pensar. Como si pensar fuera colocar cierres y encerrar. Como si el pensar fuera ese rincón en el que se busca sustento y seguridad, del que habla Nietzsche cuando caracteriza las filosofías de la enfermedad.

⁴⁹ G. Bensussan, “Le dernier, le reste”, art. cit., p. 48.

Siguiendo a Benveniste, Derrida ha indicado de qué modo el *ipse* supone un ejercicio del poder⁵⁰. En la medida en que soberanía e *ipse* se implican, el movimiento soberano es un movimiento de autopoición de sí en el cual la posibilidad de totalización de sí permite, al mismo tiempo, la reapropiación y, con ello, el mayor poder (de sí, del otro). El carnofalogocentrismo evidencia cómo el soberano “fagocita al otro”⁵¹ y por qué mujeres, niños y animales, son, entonces, “fagocitables”.

Nietzsche permite pensar a la mujer, al niño (como figura del ultrahombre) y al animal en un trayecto diferente al del carnocentrismo devorante del otro, que necesita del otro para autoimponerse a sí. El resto señala una “indigeribilidad” del otro, una cripta en el pretendido *ipse*, un duelo imposible. El “Fors” del prólogo derridiano a la obra de Torok y Abraham es el fuero, el lugar de excepción.

Por qué no hablar, entonces, de comunidades del resto, como modos de pensar el ser-con que somos, en el modo de la restancia.

La comunidad del resto sería, entonces, la extraña comunidad de los existentes exiliados de todo sí mismo y de toda propiedad, que asumen el pensar no como el cierre de heridas, sino como el “vivir” en la herida. Vivir en la herida sin querer ocultarla, sanarla o cerrarla, es posible desde un pensamiento del resto, que resiste, como pensamiento de la restancia, al deseo devorador del otro.

Que la “comunidad del pensamiento” sea una comunidad de distancias significa que se sabe del resto, y que se sabe del respeto al resto. Esto delinea una fuerza política vulnerable que quiebra la economía restringida, que siempre necesita reciclar el lugar del otro para soldar los nudos del capitalismo –el cual no soporta la restancia, ni soporta al otro al que finge darle “oportunidades” a la par que lo aniquila. Una suerte de economía generalizada que se resiste a ese reciclado –sea del vivo, sea del muerto– que debe realizar la economía del intercambio para sobrevivir y conservarse. La política de lo imposible no es, entonces, como señalan sus detractores, la coartada del pensamiento para la inacción, sino la acción “posible” cuando se reconoce que el otro no se deja sustituir “por cualquier otro”, y entonces, siempre, y desde el comienzo, resta.

⁵⁰ J. Derrida, *Voyous*, ed. cit., p. 32.

⁵¹ Véase J. Derrida, “La bête et le souverain”, en M-L. Mallet (dir.), *La démocratie à venir. Autour de Jacques Derrida*, Paris, Galilée, 2204, pp. 433-476.

NIETZSCHE Y DERRIDA EN LA RED

Horacio Potel

a Mónica Cragnolini

Oh cielo por encima de mí, ¡tú puro! ¡elevado! Esta es para mí tu pureza, ¡que no existe ninguna eterna araña y ninguna eterna telaraña de la razón! Nietzsche, "Así habló Zaratustra", *Antes de la salida del sol*.

Utilizo el ordenador, por supuesto, pero no el correo electrónico y no "navego" por la Red.
Derrida, "El papel o yo, ¡qué quiere que le diga...! (nuevas especulaciones sobre un lujo de los pobres)"

Nietzsche y Derrida en la red. ¿Qué quiere decir esto? Acaso Nietzsche y Derrida ¿enredados, atrapados? Nietzsche y Derrida ¿pescados al fin por la red, detenidos, inmovilizados, como pez fuera del agua? (como según Heidegger andaría ahora el pensamiento). ¿Atrapados en una trama infinita de vulgaridad, perdidos, solos, errantes y vagabundos en un océano sin fin o en un mar de arena? "Ni el libro ni la arena tienen ni principio ni fin", dice un personaje de Borges en el cuento llamado precisamente: "El libro de Arena". Recordemos brevemente algunos de los adjetivos de este libro infinito, como infinita parece ser la Red: "libro diabólico", libro "monstruoso": "era un objeto de pesadilla, una cosa obscena que infamaba y corrompía la realidad".

Antes de avanzar una pregunta ¿se puede estar atrapado en algo infinito, en un lugar sin límites? tal vez, el que recuerde la experiencia de la arena, la experiencia de estar en el desierto que crece y crece, lo pueda afirmar.

Tal vez no se sepa hacia dónde vamos con este discurso; nosotros tampoco lo tenemos muy claro. Es una experiencia muy frecuente, más que habitual, cuando se "navega" por Internet (o cuando se lee a Derrida o a Nietzsche) y otra vez la metáfora marina nos recuerde el océano de agua o de arena. El libro de Arena termina perdido ¿atrapado? en otro infinito, un libro infinito es ocultado en la infinitud de la Biblioteca, otro nombre posible para la Red.

Como el desierto, la red es sin salida, sin meta, sin fin, sin autopista, ni ruta principal, ni camino secundario, en la encrucijada de todas las sendas se constituye en un lugar aporético. La *Word Wide Web*, la tela de araña mundial

Si algo la caracteriza es la falta de centro. O, lo que quizá sea lo mismo, la falta de origen. No hay nada de original en la Web. Repetición de repeticiones, su comienzo ha sido la repetición. Una huella, un trazo, una traza, un rastro, una ceniza en vez de una presencia plena, viva, actual, real; un "comienzo" que nunca ha estado presente, con el que nada ha comenzado. El tiempo estalla o, como recuerda Derrida que dice Hamlet, el tiempo está "fuera de quicio", "out of joint". Aquello por venir, no es un *presente*-futuro, lo que "fue" no es un *presente*-pasado en verdad tampoco un *fue*, sino siempre un *por* venir. Lo posterior precede al origen. El después está antes que el comienzo. La constitución del origen es el retraso y la demora. Ni en un origen puro ni en un futuro deseado está la presencia anhelada, la navegación no termina. Desvelados, en vela, con las velas listas hacia ningún lugar; porque no hay un en-casa, no se llega nunca a ninguna Itaca, no hay final del juego, no hay límite de la red, ni fundamento tranquilizador ni presencia plena al final o al comienzo de ningún camino. Nada original, nada legal. Y si el centro, si el origen, la estancia, la tesis, lo propio, no es más que otro nombre de la muerte, es decir de aquello que se opone a la llegada del evento, a la venida de lo totalmente otro, ¿estarían, entonces, los caminos de la tela de araña, abiertos a lo incalculable, a lo improgramable, a lo imprevisible, a la venida de ese otro que no sé, ni debo saber si es animal, Dios o persona, máquina, cyborg, replicante, hombre, mujer, vivo o no vivo, espectro o (re)aparecido? Ojalá todo fuera tan simple. Enseguida volveremos sobre esto.

Antes, otra vez el infinito: si las repeticiones son infinitas, si la Web se entrega al juego de la copia de la copia sin fin, es justamente porque no hay un centro que interrumpa y funde las repeticiones, no hay el antepasado primordial, el origen, y ésta falta y con ella la imposibilidad de la infinitud, es la que pone en juego la infinitud de las copias. No hay origen que pueda servir para identificar el original del suplemento, ni para dominar su diseminación. Lo que reemplaza al centro-origen es una prótesis, un parásito, un suplemento.

Todos sabemos a qué llama Derrida "fonocentrismo": el privilegio dado a la presencia plena que se cree encontrar en la voz, en la voz de la conciencia, en el *sí mismo*. Presencia que sería contaminada, traicionada, parasitada por un suplemento *técnico*: la escritura, que sería así una astucia *artificial* y artificiosa, un recurso para hacer aparecer como

presente a la palabra cuando ella se encuentra en verdad ausente. La escritura sería así, un parásito, que se añade a una presencia plena de la que no forma parte, un virus que la infecta; por tanto el borrado de la huella, la supresión de los parásitos y la inmunización contra los virus han sido siempre mecanismos fundamentales de eso que llamamos metafísica.

Y permítanme aquí un paréntesis: para recordar a Nietzsche y aquella caracterización suya según la cual los metafísicos hipnotizaron a Dios tejiendo alrededor de él su tela de araña, hasta convertir así a Dios mismo en araña, que entonces, construye el mundo a partir de sí, para cazar en esta proyección suya, en esta estática telaraña, todo lo vivo, para por medio de esta inmovilización, de esta momificación, incorporarlo a sí. Chupando la sangre, en un continuo sacrificio para volver todo sacro, es decir para internalizarlo, para canibalizarlo, la Araña-origen-comienzo, *l'universelle araignée*, aquella a la que Nietzsche nos llamaba a combatir pasea por la red, ella también.

Entonces la escritura es denunciada por artificial, artefacto técnico, instrumento tecnológico al servicio de la voz. Esta operación del fonocentrismo, no es difícil escucharla hoy en los lamentos por la pérdida de realidad frente a lo aún llamado "virtual". La viejísima oposición Aristotélica de acto y potencia sigue latiendo en la *secundarización* de lo digital. Secundarización por la cual, para atenernos a nuestro tema, no es lo mismo jamás una publicación en papel, actual, tocable, presente que la misma publicación en la Web. Es más: parece ser el sueño de muchas revistas digitales el paso al papel, al mundo "real" y este paso se anuncia generalmente con bombos y platillos como si de un nacimiento se tratara, no importando que la revista *real*, tenga un tirada de 50 ejemplares y quede arrumbada en una biblioteca *real* en donde nadie la visitará mientras su hermana *virtual* sea consultada por 5000 lectores al día. Y muy probablemente un gran número de esos usuarios a la hora de citar la procedencia de esos textos, inventarán un libro de papel, un fantasma virtual jamás visto. El fantasma del libro habita también los mismos programas editores de texto digital que hablan de y producen supuestas "páginas", "márgenes", "párrafos", etc. El mismo mecanismo en la elección de formatos que como el PDF, producen fantasmas de libros, copias digitales exactas del libro de papel, olvidando las necesidades y las posibilidades del nuevo soporte en la nostalgia de la presencia perdida. Estos formatos están dominando y desplazando de la publicación de textos académicos a otros muchos más flexibles y abiertos pero que no se conforman tan fácilmente a la forma canónica, a la seriedad académica del papel.

Ya sabemos que lo “virtual” es casi irreal, para los mecanismos de selección, de control y de calificación de la Universidad y otras instituciones, como ya dijo Derrida en una entrevista de 1997: “Durante algún tiempo aún, un tiempo difícil de calibrar, el papel ostenta pues la sacralidad del poder, tiene fuerza de ley, habilita, incorpora, encarna incluso el alma de la ley, su letra y su espíritu”. Ese tiempo continua, aún, indudablemente.

Y no se trata de un problema entre “reaccionarios” y “progresistas”, sino más bien un problema de reaccionarios/progresistas en tanto y en cuanto ambos mantienen una estructura teleológica y por tanto escatológica ansiosa del borramiento de la huella y deseosa de la presencia plena. Es así como en el bando tecnófilo, para llamarlo de alguna manera, una visión romántica, con todo lo paradójico que es hablar de un progresismo romántico, alimenta la fantasía de la comunicación inmediata, total y sin control, la transparencia universal, la fraternidad de una renacida Babel, más allá de toda frontera y de toda lengua, gran aldea democrática, mundo feliz de los últimos hombres dedicados a escribir por fin el Libro omnipresente, infinito, sin soporte, puro espíritu, sin autor o más bien obra de todos, del pueblo, del pueblo de Dios ya que se trata del Libro Divino, del Libro de la Naturaleza, del Libro-Mundo, del Libro Total, es decir justo aquel cuya muerte se anunciaba. Proyectos como la Wikipedia ya marchan en este camino.

Hipertexto de hipertextos, la tela de araña, hace estallar la iterabilidad; texto en construcción continua, texto sin autor, se convierte en máquina hiperdiseminante. Como sabemos, según Derrida, el texto singular se independiza desde siempre de su supuesto autor para devenir máquina productora, diseminante del sentido, separada de la conciencia y por tanto de las intenciones y de la plenitud del querer-decir de éste, y de cualquier otro que quiera erigirse en el dueño, o el restaurador de un supuesto sentido originario. La Web, la tela de araña, siempre estuvo implícita en el concepto de escritura, la iterabilidad el surgimiento de lo otro (justamente eso quiere decir *itara* en sanscrito) en la repetición, desarrolla las posibilidades que desde siempre habitaron a la escritura, siempre hubo injertos de textos, copias, hibridaciones, ex-apropiaciones, contaminación, sin que fuera posible encontrar el texto pleno, el primero, el padre de los demás. La producción textual no siguió nunca una línea recta sino que estuvo desde siempre sumergida en un laberinto, en una red, en una máquina autoproductora; el texto se teje a sí mismo, nadie puede y nadie pudo jamás dominar sus hilos. El origen no-originario no se deja llevar ni a un presente de origen simple, ni a una presencia escatológica. Por el contrario, diseminándose en

una multiplicidad irreductible, la ausencia rompe el límite del texto, con lo cual queda impedida su totalización y su cierre, nunca acaba el querer-decir, la firma siempre está abierta a una nueva contrafirma. Sobrevive.

Este carácter del texto es exhibido en escritos como "Tímpano" o "Glas", en los que se trata de desbaratar la linealidad tradicional de lo escrito desarticulando la superficie del papel, para lograr como le dice Derrida en una entrevista a Lucette Finas en 1972: "destruir gráfica, prácticamente, la seguridad del texto principal, la oposición centro/periferia, lleno/vacío, dentro/fuera, arriba/abajo". En definitiva, lo que logra la estructura hoy de cualquier página web. Y la misma escritura será definida en la conferencia de 1971 "Qual, cual. Las fuentes de Valéry" como tela de araña. Dice Derrida:

[...] La posibilidad para un texto de otorgar(se) varios tiempos y varias vidas se calcula. Digo *esto, se calcula*: semejante astucia no puede unirse en el cerebro de un autor sencillamente a menos que se le sitúe como una araña algo perdida en un rincón de su tela apartada. La tela, muy pronto, le resulta indiferente al animal fuente que muy bien puede morir sin haber comprendido siquiera lo que ha pasado. Mucho después, otros animales vendrán también a enredarse entre los hilos, especulando, para salir de ahí, sobre el primer sentido de un tejido, es decir, de una trampa textual cuya economía siempre puede ser abandonada a sí misma. A esto se le llama escritura.

Es curioso que en *Eperons* en 1978 diga sobre Nietzsche:

En la tela del texto, Nietzsche se encuentra un poco perdido, como una araña desigual a lo que se produce a través de ella, y digo bien como una araña o como varias arañas, la de Nietzsche, la de Lautréamont, la de Mallarmé, las de Freud y de Abraham.

Ya volveremos sobre las arañas. Ahora queremos señalar un aspecto de la telaraña, ésta, la *World Wide Web*, es un gran hipertexto. Esta palabra fue usada por primera vez por Theodor Nelson en los años 60 quien la define así: "Con "hipertexto" me refiero a una escritura no secuencial, a un texto que bifurca, que permite que el lector elija y que se lea mejor en una pantalla interactiva. De acuerdo con la noción popular, se trata de una serie de bloques de texto conectados entre sí por nexos que forman diferentes itinerarios para el usuario". Como vemos, en la definición misma de la palabra hipertexto está la preocupación por romper con la escritura lineal. Esto debe ser tomado con cuidado, en primer lugar porque la escritura, como ya vimos, está desde siempre rompiendo con la linealidad, para no ir muy lejos en la búsqueda de ejemplos, ¿con cuántos textos a la vez hemos compartido la escritura de los textos que

leemos hoy aquí? Y este trabajo se viene haciendo desde siempre con o sin Red. Nietzsche creo que decía que un filólogo tiene que consultar unos 50 libros por las mañanas. La Red permite que sean muchos más y ocupen mucho menos espacio y tiempo. Sin contar que por el otro lado, la mayoría de los ordenamientos hipertextuales existentes en la Web responden a los viejos esquemas del libro con su ordenación en capítulos e índices. En realidad, si pensamos en un Hipertexto perfecto, en una máquina que tenga un enlace por cada palabra escrita, un link para cada concepto y que de esos enlaces surjan textos donde también cada palabra remita a un nuevo enlace y así hasta el infinito, lejos de pensar en un aparato que abra la lectura y que haga estallar el sentido, hemos construido un artefacto mortal que deja al texto sin ningún resto, que lo momifica en una máquina de dirección única, donde la supuesta pluralidad se encuentra con una respuesta única siempre, donde toda asociación, toda interpretación, está programada de antemano, donde se ha cerrado en forma total cualquier posibilidad a la venida de lo otro en el cierre de un sistema total. Es decir, hemos construido aquel libro del que Derrida anunciaba su muerte, el gran libro total, el libro del saber absoluto, el artefacto hegeliano que tenía en sí, implicada circularmente, la dispersión infinita que nuestro hiperhipertexto permite, un infinito del que nada puede salir, aquel *lugar sin límites*, tal como Me-fistófeles define al infierno en el *Doktor Faustus* de Marlowe.

Tal artefacto devorador del sentido necesitaría de una Araña; tal *spider* en cierta forma ya existe, su nombre provisorio es Google, este "hiperlector", concepto este inventado por mi mujer Andrea Ruiz, con la cual nos encontramos y nos enamoramos en la Red hace ya unos cuantos años, se ha convertido para muchísimos usuarios en el origen de la Web, monopolizando las búsquedas en la misma, se convierte en la entrada, en el paradójico "Portal" de la red, cada palabra tiene así un link elegido por la autoridad del robot, el primer texto que surge en la red de hipertextos es una página del buscador indicando, millones de posibilidades, pero ordenadas (neutralizadas) según un orden de importancia que saldría de ecuaciones matemáticas desconocidas, diez apariciones por página de buscador, de las cuales nadie explora más allá de las tres o cuatro primeras de la primera página. Así, el *Spider* dictamina dónde se debe ir, convertido en guía de multitudes dicta los caminos correctos a seguir, señala los hilos privilegiados y borra, sumerge en lo oculto, aquello que no aparece en sus listas. Si la Web es el gran archivo, *Spider* es su Arconte máximo. El Archivo, sabemos, es la casa del Arconte, es decir, de aquel que ejerce la *Arkhé*, palabra que nombra el *comienzo* y el *mandato*, el *origen* y la *autoridad*. El Arconte

no sólo es el guardián y el intérprete autorizado del archivo, sino sobre todo su productor: la técnica de archivación determina lo que es y lo que no es archivable, la archivación no sólo registra, ordena, jerarquiza sino que produce el acontecimiento luego archivable y con él las categorías mismas del pensamiento, es decir, del mecanismo ordenador. Este superpoder sobre la información no se limita. *Spider* cuenta con más estratagemas apropiadoras: identifica cada computadora que se conecta con el buscador mediante un implante que le introduce. Si se usa también el servicio de e-mail que él mismo proporciona, conoce nuestra dirección y tiene todo nuestro correo a su disposición. Como su control de la información le permite manejar el negocio de la publicidad *on line*, es práctica cada vez más frecuente que los sitios web se suscriban a *Spider* para mostrar los avisos que él administra. Con esto logra conocer los detalles de la cuenta bancaria y la dirección particular del subscriptor, del que además tiene una linda foto del techo de su casa gracias a su uso de los satélites de información. En el Cyberspacio La Araña extiende sobre todo y todos su mirada divina, desde el cielo y desde nuestra computadora vigila siempre. Sería bueno recordar unas palabras de Jacques Derrida en 1995 en *Mal de Archivo*: "Ningún poder político sin control del archivo [...]. La democratización efectiva se mide siempre por este criterio esencial: la participación y el acceso al archivo, a su constitución y a su interpretación".

Esto nos lleva a las consecuencias "políticas" para llamarlas de algún modo, de las teletecnologías, y en particular de la Web. Según Derrida, lo que produce el cyberspacio, la descolocación de lo virtual, es la deconstrucción de los conceptos tradicionales y dominantes de Estado-Nación y, por tanto, del concepto mismo de lo "político" vinculado desde siempre con la actualidad de un territorio. Lo político es nacional. El concepto de frontera, constituye el concepto de Estado y sus conexos: política, propiedad, inmunidad, comunidad, sacralidad. Lo que está en deconstrucción es entonces el concepto mismo de *soberanía*, que se piensa siempre como absoluta, es decir, indivisible e incondicional. *Dios es uno*. Grito de guerra hoy desde muchos bandos. Y si Dios es uno, todo debe caer bajo el imperio de *lo mismo*, nuevamente el Dios araña de Nietzsche fagocitando desde su *sí mismo*, toda otredad. Compulsión infinita de lo Mismo. Se trataría entonces de deconstruir la soberanía en nombre de lo incondicional, es decir en primer lugar, del acontecimiento como lo incondicionado mismo, el por-venir. Porque el acontecimiento es lo inapropiable, aquello en lo que la apropiación, la asimilación, deben fracasar. Lo que viene como inapropiable, por tanto aquello inanticipable, que en su carácter de lo por venir, no puede es-

tar nunca en presente, ser presentado, ser presentable, pre-visto. Debe anunciarse entonces sin pre-venir, no puede estar en el horizonte, no podemos ir hacia él, *viene* hacia nosotros, no hay camino que nos lleve hacia él, no es un fin a alcanzar, no tiene nada que ver pues con ningún *telos*, con ninguna teleología, con ninguna escatología, con ninguna forma, ni Idea, con ningún modelo que nos espere al inicio o al final de ningún camino, no está en ningún lugar como tal, es posible sólo como lo im-posible. Procede de lo imposible, es la venida de lo imposible. Al ser in-apropiable no se deja subsumir por ningún concepto, por ningún nombre, aunque ese nombre sea el del Ser. Venida sin seguridad, es un puede-ser, un quizá, y un *sí* a lo que viene; *y lo que viene es lo real*, pero no esa realidad de la "cosa" que justamente en cuanto cosa cosificada, cosa nombrada, cosa programada, cosa apropiada, frena e interrumpe la llegada de lo otro. ¿Es entonces eso que se llama "virtual" y que suele oponerse a la realidad de la cosa "actual"? No en tanto se siga entendiendo lo virtual como la potencia que tiene en el acto su *telos*. Lo real entonces justamente como aquella venida del otro, de lo otro que *resiste* a la apropiación de lo Mismo. Si el acontecimiento es lo imprevisible, lo no programable, lo incalculable, pareciera que no hay más que oposición entre acontecimiento y máquina, entre acontecimiento y técnica. Pero justamente el acontecimiento es lo inesperado. En 2001, en una serie de conferencias en la Biblioteca Nacional de Francia, Jacques Derrida nos sorprende:

"Será preciso, pues, en el porvenir (pero no habrá porvenir más que bajo esta condición) pensar *tanto* el acontecimiento *como* la máquina como dos conceptos compatibles, incluso indisociables. [...] sería entonces, por esa novedad misma, un acontecimiento, el único y el primer acontecimiento posible, porque im-posible [...] semejante monstruo adventicio sería, esta vez, por primera vez, *también* producido por alguna máquina. [...] No renunciar ni al acontecimiento ni a la máquina, no tornar secundario ni el uno ni la otra, no reducir jamás el uno a la otra, ésta es quizá una forma vigilante de pensar que nos mantiene trabajando a algunos de "nosotros" desde hace varias décadas"

Exceso de la máquina en la máquina que desarma el cálculo maquinal y que viene de lo incalculable.

Pero ¿podría ser la telaraña el medio, el *medium* del acontecimiento? Demasiados filtros, demasiados formularios que llenar, demasiados *schibboleth* para acreditar que pertenecemos, que estamos suscriptos, que somos uno de los "nuestros" y que nuestro nombre está consignado en la base de datos; demasiadas visas y pasaportes, demasiadas fronteras en donde entregar todas nuestras filiaciones por la mísera

zanahoria de un paso más; demasiados implantes fijándose sin parar en el cuerpo de nuestra computadora harta ya de tanta *cookie* y observada por miles de ojos en cada una de sus acciones; muchísimas, demasiadas propagandas cegándonos y haciéndonos ruidos de todos lados; muchísima basura, muchísima copia de copia de copia entorpeciendo el paso a lo inesperado; mucho filtro, mucha aduana, mucho policía, mucho gendarme y mucho cancerbero para que pueda alguna vez arribar el arribante. Parece imposible, es imposible, pero sabemos que *la imposibilidad misma* es justamente la *condición de posibilidad* del acontecimiento. Si la Web fuera la conexión perfecta e instantánea, si ninguna interrupción opacara la homogeneidad absoluta, del consenso común de la comunidad de los conectados en "tiempo real", como ciertos gurús de lo digital ha deseado y vaticinado, pues entonces *sí*, entonces *sin* interrupción, *sin* desconexión, *sin* diferencia, *no* habría lugar a la llegada de ningún acontecimiento, es decir de ningún otro, de ningún porvenir. Y el porvenir como dicen los *Espectros de Marx*: "El porvenir sólo puede ser de los fantasmas"

En la película *Ghost Dance* de 1982, Derrida haciendo de Derrida dice: "La tecnología moderna, contrariamente a las apariencias, aunque sea científica decuplica el poder de los fantasmas". El discurso sobre lo "virtual" cree como lo obvio mismo, que este concepto se opone a lo actual, a la realidad efectiva; como la muerte se opondría a la vida, como el simulacro se opondría a la presencia real. Todos sabemos que desde sus comienzos Derrida, por ejemplo en la conferencia sobre Freud de 1966, ha sostenido que la vida es la muerte, porque la vida es huella, porque la vida se protege como repetición, como *différance*, como ceniza, porque no es del orden de la presencia, porque no hay vida presente primero que luego se resguarde en la repetición, en el suplemento, en la huella; sino que es la huella, la *différance*, el retardo, la repetición lo que es originario o dicho de otro modo que es el no-origen lo originario. Del mismo modo los medios técnicos en general, las tele-tecnologías no están ni vivas ni muertas, son fantasmas espectralizantes. No están ausentes ni presentes, no dependen de la esencia de la vida ni de la esencia de la muerte, ya que la esencia está fatalmente contaminada por la técnica, que es otra forma de decir que la repetición es lo originario. La vida y la técnica no se oponen. La vida en su proceso autoinmune debe recibir a lo otro dentro de sí para constituirse en sí, la iterabilidad, la prótesis, el simulacro, estas figuras de la muerte protegen a la vida. La vida es técnica asediada por la repetición. Con lo cual la ontología cede su lugar a la "hantologie", una ontología asediada por fantasmas tele-tecno-mediáticos. Y debe suplantarla para poder pensar el aconte-

cimiento, es decir lo que viene y está por venir, por venir que no se puede pensar desde una lógica binaria o dialéctica que oponga lo virtual, lo fantasmal, el simulacro a lo real, efectivo, presente, vivo. Porque como dice Blanchot: "el hecho de estar ahí no es la venida. Ante el Mesías que está ahí, debe seguir resonando la llamada: "Ven, ven"". Y para eso se necesita otro pensamiento del tiempo que ya no sea un encadenamiento de presentes idénticos y continuos sobre una línea recta o circular. Ese tiempo espectral se anuncia *ya* en la Red. Es el tiempo de la posibilidad, es decir, el tiempo de la virtualidad.

Pero como decíamos más arriba, las tele-tecnologías no sólo ponen fuera de quicio al tiempo; difieren, deslocalizan, virtualizan, también al *espacio*. Deconstruyen aquello que Derrida llama la *ontopología*, es decir esa estructura del pensar que une el valor ontológico de la presencia plena a *su* lugar, *su* sitio, *su* situación. Patria, tierra, suelo, casa, cuerpo propio en general, todos estos conceptos están sumergidos en medio del terremoto de la aceleración introducida por los mecanismos teletecnomediáticos en una deconstrucción de lo propio que viene sucediendo desde siempre, pero ahora a un ritmo estallado. El concepto de Estado-nación y sus subsidiarios se ven arrollados en este tiempo en el que, según el temor de un Heidegger, en 1935, ha llegado el momento: "cuando cualquier acontecimiento en cualquier lugar se haya vuelto accesible con la rapidez que se desee, cuando se pueda "asistir" simultáneamente a un atentado contra un rey en Francia y a un concierto sinfónico en Tokio". Es como si un parásito, un virus de computadora quizá, un gusano de esos que se transmiten instantáneamente por la red, estuviera carcomiendo, como siempre han hecho los virus a lo propio en general y a los Estados y su Soberanía en particular. Un virus no lo olvidemos, como un fantasma, no está ni vivo ni muerto, otro indecible que coloca todo bajo el signo de la deslocación, bajo la destinoerrancia.

Esta deslocación generalizada tiene, claro, dos caras: una de ellas nos muestra la transmisión de saberes, discursos, modelos; transmisión acelerada, facilitada, liberada de algunas barreras tradicionales, de algunas gendarmerías y algunas policías, de algunas censuras políticas, económicas, académicas y o editoriales. El archivo se libera y se puede transmitir a velocidad instantánea para su apropiación y debate, más allá de toda frontera estatal.

Es más que evidente que:

a) el derecho de acceso al archivo (y el acceso "contemporáneo" al mismo, tema más que importante para estas regiones "alejadas" del mundo donde el tiempo corría más lento),

b) el derecho a la participación en la constitución del mismo (cuestión ésta sobre la que habría que meditar en la responsabilidad que le cabe a cada uno y a las instituciones que dicen velar por el saber, ante una Web vacía de contenidos filosóficos y donde la producción de los mismos no es incentivada por ninguna institución sino que depende exclusivamente del esfuerzo individual y se ejerce por tanto en condiciones cuasi artesanales)

Y

c) el derecho a la interpretación de lo archivado (que incluye la decisión sobre lo archivable, hoy día dejada al automatismo del mercado, con la consecuencia de una incesante producción de basura banal, y nuevamente deberíamos en este punto, ligado indisociablemente con el anterior, tomar nota de nuestras obligaciones personales e institucionales para que algún día, algún criterio de selección, que sin volver a las viejas formas de la sanción y legitimación canónicas, permita algún tipo de ordenamiento que no sea el que impone el mercado). Estos tres puntos y otros más constituyen tareas ineludibles de una democracia por venir.

No hacerlo dejará que pase lo que pasa: una concentración cada vez más grande de la información y el poder, del poder de la información en corporaciones más allá de cualquier control, que seguirán en su tarea de proliferación de la banalidad en un descontrol del vale todo *por un lado*, y en un control *por el otro* cada vez más obsesivo, minucioso, detallado al milímetro y al segundo de la vida y el cuerpo de cada individuo; control disponible hasta en sus menores detalles, a la disposición inmediata de las policías de todo tipo, sean éstas, de control político (seguridad), de control económico (bancos) o de control de la vida ("salud" "pública").

La ruina del Estado-Nación es también la ruina de su derecho, y por tanto, también de ese particular derecho de copia, que se conoce también como derecho de autor. El autor, lo sabemos, es una figura en deconstrucción. La Red, con su capacidad infinita de copiar, injertar, tejer, yuxtaponer textos en todas las formas de la reiteración y de la modificación, es otro de los mecanismos que arruina el concepto de autor y sus concepciones conexas: el sujeto, el sujeto soberano, la identidad, la conciencia, la intención, la presencia a sí, la autonomía, la propiedad, el origen; pero como ya vimos la identidad está asediada por la diferencia, la propiedad está habitada desde siempre por una impropiedad irremediable, la presencia encuentra su origen siempre en la ausencia. El deseo de autoría es el de un querer-decir-correcto, de una intención-de-significación, de un querer-comunicar-ésto y solo ésto, de ser el padre y el dueño del texto. Esto,

sabemos es imposible, el texto se escapa siempre, resiste siempre a todo intento de apropiación. Sabemos que Derrida ha escrito en *La escritura y la diferencia*: “Ausencia del escritor también. Escribir es retirarse [...] Ir a parar lejos de su lenguaje, emanciparlo o desampararlo, dejarlo caminar solo y despojado. Dejar la palabra. Ser poeta es saber dejar la palabra. Dejarla hablar completamente sola, cosa que sólo puede hacerse en lo escrito [...] Dejar la palabra es no estar ahí más que para cederle el paso, para ser el elemento diáfano de su procesión: todo y nada. Respecto a la obra, el escritor es a la vez todo y nada” Pero por otro lado la apropiación no es sólo del autor, la Red está llena de tachaduras de nombre para inscribir sobre el borrado, el propio. El robo, la falsificación, la simulación, un mecanismo de apropiación generalizado está a la orden del día y esto es un *conflicto de interpretaciones*, un conflicto en el que no podemos no intervenir. Debemos defender el sentido contra toda apropiación a manos de poderes anónimos que se han vuelto universales y actúan movidos por una racionalidad puramente económica, empeñados en llenar el espacio, dominar cada uno de los hilos, atrapar a todas las moscas con la dulzura de las baratijas, para extraerles toda su sangre o para derramarla, si no es lo suficientemente nutritiva. No debemos imponer nuestra autoridad al texto que producimos y al mismo tiempo no debemos permitir que se le imponga una interpretación que cierre toda interpretación en un sentido único. Pero este *ejercicio de responsabilidad sobre lo dado*, este tratar de evitar que se lo convierta en un *presente envenenado*, no es y no se debe confundir con el *copyright*, el paradójico derecho de copia, como si alguien pudiera ser dueño de la iterabilidad maquínica, esta pretensión atañe a los que viven de vender libros de papel y es un problema de ellos, problema de corporaciones internacionales que dificultan nuestro derecho al archivo; son ellos los que tendrán que encontrar una manera de sobrevivir, y eso pasará seguramente por algún mecanismo autoinmunitario, algo deberán cambiar las editoriales, algo deberán incorporar de la Red, si no, la pura reacción inmunitaria del nada con el otro, la pura defensa legal de unos derechos ineficaces y divorciados de la justicia no los lleva ni los llevará a ningún sitio. Habrá que cambiar algo de esos derechos que se pretenden absolutos, y que de creerles a las tapas de los libros prohíben no sólo las bibliotecas, sino hasta el préstamo, el don, el regalo; el libro sólo puede ser *mercancía* para ellos, cualquier otro uso esta prohibido es malo e ilegal. Lo menos que se puede decir de este planteo es que su ingenuidad no tiene ningún por venir y ninguna inocencia.

El 22 de septiembre de 2001 en Frankfurt, Derrida, tras haber recibido el premio Theodor W. Adorno termina su discurso de esta manera:

“Pero no sabemos cómo ni sobre qué soporte, sobre qué velas para qué Schleiermacher de una hermenéutica por venir, sobre qué tela y sobre qué *fichu* WWWeb se empeñará mañana el artista de este tejido (*hyphantes*, dira el Platon del *Político*). Nosotros no sabremos nunca sobre qué *fichu* Web pretenderá sellar o enseñar nuestra historia un Weber por venir.”

Siendo su última palabra una de Celan: “Nadie testimonia por el testigo”.

Nosotros reunidos hoy aquí, somos los Webers, los tejedores, los fabricantes de redes, los enredadores, los que no podemos testimoniar por Derrida, justamente porque aceptamos su herencia, no podemos hablar por él ni en su nombre, no pretendemos sellar su historia, pero no podemos hacer otra cosa que inscribirla, con lo cual ya comienza el borrado de la huella, y a la vez una construcción otra de la ceniza, todos los archivos con los que se elaboraron las imágenes fantasmales que se proyectan detrás de mí, están ya hoy, en alguna *fichu* Web. Ellas son una de las formas de la sobre-vida de Jacques Derrida, su fantasma, al igual que el de Nietzsche, habita la tela que tejemos y destejemos, en un duelo imposible e infinito. Porque advertidos por Zarathustra, no queremos ser esa voluntad de verdad que extiende su tela de araña, sobre todo lo que existe, voluntad de lo mismo de acabar con todo resto, con todo lo que se resiste, con todo lo que queda, permanece, sobrevive al substraerse, substrayéndose de la igualación; voluntad de fabricar el pensamiento, de que todo es pensable, de que no hay lo impensable, que todo es un espejo que refleja una sola, la misma única monótona imagen.

No nos queda más que seguir sus testamentos, ambos nos han pedido que los abandonemos; Zarathustra y Derrida nos piden que los dejemos solos y que nos quedemos solos, que nos alejemos y nos cuidemos de ellos, que nos alejemos antes de que nos aplasten sus ídolos, que destruyamos sus coronas, que aprendamos a odiarlos. Y esto lo dicen en nombre del amor: “Prefieran la vida y afirmen sin descanso la sobrevida... Los amo y les sonrío desde donde quiera que esté.” Estas son las últimas palabras que Derrida se escribe vivo para ser leídas cuando este muerto, en el Adiós. Adiós que no será ni puede ser el último, justamente porque ellos nos han enseñado a alejarnos, a huir de sus ídolos, a no introyectarlos, a no apropiarnos de ellos como si fueran estatuas de piedras, muertas bien muertas y que nos matan con su peso, a no guardar dentro nuestro su ideal, para no encerrarlos en la cripta de nuestra mismidad, canibalizándolos, impidiendo la sobrevida de sus fantasmas, sobrevida que implica liberar los nombres de Nietzsche-Derrida, al mar de las interpretaciones, a la diseminación sin fin de sus textos,

dejar que sus nombres, que sus firmas queden abiertos, lo cual de alguna manera es una traición. Nadie va a testimoniar por el testigo, porque no queremos encerrarlo en eso que fue, no queremos que su nombre sea su último nombre, por lo cual no podemos más que borrar su nombre. Para no desnombrarlos no podemos nombrarlos. Inscribirlos en la Red es el primer paso de esta traición, la única que pude mantener su sobrevivencia, el ir y venir de sus fantasmas. Para respetar sus alteridades, para conservar la infinita distancia que nos piden, debemos olvidar eso que fueron y no son, o mejor dicho eso que desde siempre estuvieron dejando de ser. Borrar el presente de un nombre para asegurar su por-venir.

Introyección, interiorización del recuerdo, idealización. Eso es ser un *Weber-Spider*, que inmoviliza para siempre en sus redes al otro hasta sacarle hasta la última gota de su sangre. "Die Welt ist fort, ich muss dich tragen", nuevamente un verso de Celan. Esta vez aparece en el hermosísimo adiós que Derrida le dedica a Gadamer. *Die Welt ist fort*: Cuando el mundo se ha ido, se fugó, nos abandonó, no está, está perdido, ha muerto; entonces, en ese fin del mundo, fin del mundo tanto para el que parte como para el heredero, en ese momento, en ese instante: *ich muss dich tragen, je dois te porter, il me faut te porter*, debo, tengo, es necesario llevarte en brazos, cargarte, portarte, hacerme cargo. Este *tragen* no es apropiación ni expropiación, y responde a la fidelidad infiel que nos ha sido exigida, llevar al otro como la madre lleva a su hijo por nacer, hacerse cargo de las cenizas pero para que la huella siga su trazo sin fin. Por eso Nietzsche y Derrida en la Red, al menos para nosotros, para no olvidarlos. Porque como ha dicho Derrida "guardar al otro dentro de *si, como si mismo*, eso es ya olvidarlo. El olvido comienza allí. *Es necesaria* entonces la melancolía.". Y es necesaria para la vida, necesaria para la sobrevivencia, para evitar el mal absoluto de la vida absoluta, la vida eterna, la vida plenamente presente, la vida de los dioses que es la muerte absoluta. Abandonarlos, entonces, dejarlos solos, desprotegerlos, con las puertas de la casa abiertas de par en par o mejor en la intemperie, en cualquier encrucijada de cualquier red a la espera de la llegada de cualquier otro, para que entonces, si, Nietzsche y Derrida estén siempre *por venir*.

EL DIFERIR DE LA DIFERENCIA

1. La filosofía es la continuidad quebrada de una tradición, con mesetas y picos, umbrales de entrada y de salida, mediaciones y rupturas violentas. A Derrida lo veo menos como el creador de una doctrina singular y solitaria, que como una genial mediación entre Levinas y el conjunto de la tradición filosófica. Levinas no es muy inteligible para nosotros, que seguimos siendo bastante griegos, nos resulta violento, en estado de ruptura y de excepción, implantando en el Logos el exceso o la excepción del infinito. Si Derrida cumple con alguna función histórica, ésta consiste en haber vuelto a Levinas más o menos comprensible para nosotros. No implica subestimarle el reconocer que habrá sido nuestro maestro pedagogo introduciéndonos a una cierta articulación del Logos y de la Torá, a través de una ciencia de los textos filosóficos que retoma del rabinismo algunos de sus gestos y su espíritu general. Levinas se define como filósofo *y* judío, Derrida pone el “y” entre paréntesis y se presenta como jewgreek y greekjew. Curiosamente en este caso es el mediador pedagogo el que suprime la mediación, porque el “y” levinasiano se contentaba con nombrar y ocultar un gesto violento, un golpe propinado a la racionalidad filosófica. Levinas no es inteligible, aún si produce efectos de inteligibilidad; es tan inaceptable como irrecusable. Derrida disemina esos efectos, los disuelve, los extiende a través del Logos. Derrida puede inspirar amor, no así Levinas que es demasiado sublime. Al decir esto no pretendo darle la razón a Hegel, que en sus obras de juventud en Frankfurt caracteriza al judío como aquel que no sabe amar (¡evidentemente Hegel se refiere aquí al amor cristiano!), busco simplemente matizar esa idea, el judío ordena el amor a la Ley y a su sublimidad. Entonces diría que Derrida inspira un amor sublimado pero diseminado y en algún punto planetario. Podríamos extender esta demostración a su relación con el

psicoanálisis, que tampoco resulta demasiado inteligible en términos clásicos. Concluyo este primer punto entendiendo el éxito planetario de Derrida entre los universitarios de todas las disciplinas, su devenir como intelectual, ciertamente el más inteligente y hábil de todos, a partir de esa función de mediación que articula la universalidad greco-filosófica y la excepción judía. Derrida no es el Otro hombre de Levinas, es para nosotros el "Otro filósofo" que debe ser comprendido como un filósofo diseminado.

2. Sin embargo el mediador se ha topado con ciertas objeciones, entre las cuales hay al menos dos verdaderamente significativas, y para un mediador una objeción o un rechazo de ser mediatizado constituye una verdadera antinomia, aunque ésta se encuentre en una relativa exterioridad.

La primera objeción es una contradicción señalada por sus adversarios provenientes del lado griego. El textualismo de Derrida no es regional, lingüístico, es más bien "fundamental" o "general" -como lo llama el propio Derrida. Por otra parte, la mediación del lenguaje no es simple como una reducción a lo Mismo y al intercambio generalizado, es coja, trunca, es la mediación que mejor puede tolerar el judaísmo. A pesar de esto, para esos adversarios, la textualidad no puede equivaler a la realidad y al mundo. Trátese de Foucault, un (antiguo) fenomenólogo, de Deleuze, un espinosista, de Badiou, un materialista platonizante, todos rechazan esa excrescencia del lenguaje y piensan que Derrida y Wittgenstein son las figuras modernas del sofista; y en ambos casos, sofistas particulares, porque salidos del judaísmo.

La segunda objeción, que también tiene valor de antinomia, es la que hace valer la ontología clásica o moderna afirmativa del infinito contra la finitud crítica. Ésta considera que la deconstrucción es una excrescencia de la finitud de la antigua crítica, cuya forma clásica habría sido extendida sobre el terreno del judaísmo. La división se produce aquí entre dos conceptos de la *Différence*, una finita (Heidegger y Derrida), otra infinita, afirmativa y aún, como dice Nietzsche, re-afirmativa. Ciertamente hay muchos intercambios entre estos dos grupos. La *Différence* también es afirmativa para Derrida, aunque no sea re-afirmativa; también hay sustracción en Foucault y Deleuze, incluso en Badiou, aunque lo sustractivo es aquí siempre infinito.

En síntesis, la filosofía, en cada uno de esos autores, es quebrada de entrada, es una gran fisura entre otras tantas y recuerdo haberme preguntado durante mucho tiempo si una decisión era posible entre Nietzsche y Heidegger. Seamos hegelianos por un instante, la

mediación derrideana, que debería haber sido universal, recae en una cierta unilateralidad. Derrida es un filósofo (esta afirmación no es a mi juicio una simple tautología), es por lo tanto, por esa misma razón, un intelectual enfrentado con ciertos problemas concretos internos a tal o cual decisión filosófica. Quiero decir que no se enfrenta con el problema de "la" filosofía como tal, porque el logocentrismo es tan solo una determinación interna de la identidad de "la" filosofía. Como cualquier otro filósofo, no ha alcanzado una verdadera universalidad en su objeto ni en su postura. Sostengo que la filosofía, quizá con excepción de la más ambiciosa de todas, la de Hegel, se dedica a problemas locales, internos, sin ponerse globalmente en cuestión ella misma. La filosofía es siempre particular, está siempre dividida, todas las síntesis que propone reintroducen fisuras o divisiones, antinomias y por ende guerras.

Nuestra tarea consiste en intentar resolver esas dos antinomias, en ocupar el rol de mediadores entre Derrida y los constructores, entre los críticos y los afirmativos. Pero bajo ningún concepto cabe repetir una vez más un gesto de síntesis o una ley de continuidad, aunque fuere dialéctica. Es preciso buscar otro paradigma de pensamiento.

3. Para simplificar al máximo el paradigma filosófico más general -con ello nos bastará-, consideremos el espacio que le es propio. Un objeto=X es considerado filosófico si pertenece a una esfera o plano de inmanencia (conceptual), si está incluido, ya sea que conserve una relativa autonomía de exterioridad, o que se reduzca a esa inmanencia conceptual y le sea transparente. Hay que precisar que esa inmanencia es un plano o una esfera, por ende una interioridad que se relaciona a sí y que tiene la capacidad de recortar sobre sí, a través de una operación sobre sí o incluida, una parte, el objeto=X, sea ésta externa y relativamente autónoma, o simplemente expresiva del todo. En el primer caso podemos reconocer algo así como el materialismo, una relación de exclusión interna de X (hay un afuera de la filosofía, ese afuera más que pertenecerle la condiciona, pero finalmente, en una segunda instancia, le pertenece sin expresarla), en el segundo caso podemos reconocer al idealismo, una relación de inclusión interna de X (hay una afuera objetivo o aparente de la filosofía pero que la expresa). Es el paradigma griego clásico con sus dos soluciones.

La *Différance* derrideana constituye una tercera solución que prolonga esas dos posiciones. La unidad del signo lingüístico, su inmanencia significada de signo, es quebrada e invertida, SA/SE, pero Derrida no es Lacan, no se conforma con afirmar la autonomía de la cadena de los meros significantes. Como filósofo, Derrida sabe

que la inversión no alcanza para quebrar la inmanencia filosófica, que se suma a la del signo y que la desborda y la envuelve, hace falta un suplemento absoluto de alteridad, un Otro absoluto que ayude al significante a exceder esta vez, más allá de la unidad del signo, la inmanencia filosófica del Logos mismo. Ese Otro es evidentemente el de Levinas. Así es como pasamos de la escritura a la archi-escritura. Derrida descalabra el espacio filosófico, pero no lo transforma fundamentalmente, simplemente complica su estructura al punto tal de volverla ininteligible, pero operativa desde un punto de vista práctico. El paradigma filosófico es el de una auto-partición, pero Derrida (por causa de Levinas) lo transforma en una hetero-partición. Derrida y otros, aunque no el propio Levinas, han desarrollado un sub-paradigma, o un exceso paradigmático, que es el de la marginalidad como combinación excesiva de los paradigmas griego y judío. La solución Derrida consiste en una doble escritura, en una archi-textualidad y su envoltura o su funda de logos; reparte de otro modo los dos lados de la antinomia y redivide a su manera la identidad de la filosofía, pero no elimina esa división.

4. Por mi parte buscaré un paradigma alternativo, no hegeliano, que resuelva las antinomias y libere la mediación universal, es decir que vuelva sus enunciados radicalmente transmisibles de una filosofía a otra, una suerte de traductor universal inter-sistemas, no una crítica o deconstrucción del Logos, sino una nueva lengua para las diversas visiones filosóficas del mundo. El paradigma filosófico es una cuestión de espacio, de plano, de topología, su inmanencia es de hecho una interioridad dinámica. Nosotros tomamos una decisión diferente, *la inmanencia radical no es una interioridad*, es sin espacio, sin topología, sin trascendencia, ni operación sobre sí de recorte, ni parte incluida ni excluida. Es preciso cambiar el sentido de "interno" o abandonarlo y reemplazarlo por la inmanencia radical. La inmanencia no sale de sí, no se recorta, no opera sobre sí, en un sentido está separada de toda trascendencia "extática". Esta inmanencia es como lo Real imposible de Lacan o como la punta del inconciente, es pues inútil intentar representársela; es como en el psicoanálisis, ha de ser practicada, no contemplada.

Ahora bien, si se la practica, eso sólo es posible a través del lenguaje. Es pues necesario que de algún modo la inmanencia radical se vea obligada a "salir" de sí sin dejar de ser sí misma o de ser inmanencia, sin volverse una interioridad que también sale de sí pero cava una exterioridad para luego volver a sí. La inmanencia, a diferencia de la

interioridad, no vuelve a sí, no se hace más profunda, no se invagina, y sin embargo “fluye” a partir de sí como dirían algunos místicos. Flujo inmanente, flujo-sin-fluxión. Me temo que no podamos apelar en este caso ni al paradigma griego ni al judío, ya que ambos, aunque de modo distinto, se fundan sobre la trascendencia, por ende sobre la “salida” fuera de sí. La referencia a un paradigma de esencia religiosa parece ser sin embargo inevitable (el paradigma griego, y no solo el judío son de todas formas paradigmas religiosos para la filosofía), pero se trataría en este caso del cristiano; referencia a lo que el paradigma cristiano comporta de mesianismo, pero de mesianismo inmanentizado o incluso interiorizado y arrebatado al judaísmo, un mesianismo desjudaizado. Aquello que llamo mesianidad más que mesianismo es el hecho de que lo Real último, lo Real de última-instancia, es una Vivencia radical, por ende humana, no anónima, en tanto que “fluye” o es capaz de desplegarse hacia y por el Logos, es decir el Mundo. La mesianidad es la inversión de la marginalidad filosófica contemporánea, no se trata de una exterioridad separada o de una línea de fuga, de un exceso de la trascendencia sobre sí misma, se trata sí de una exterioridad, pero por inmanencia, es el afuera del que es capaz la inmanencia cuando éste ya no es parte de un plano o de una superficie, cuando ese Afuera fluye sin salir de lo Real. No es sin embargo una mera inversión de la marginalidad, esa inversión es una apariencia producida por la marginalidad, en realidad todo se decide sobre la base de la sustitución, por parte de la inmanencia radical, de su forma falsa que es la interioridad. Llamamos “unilateralidad” ese borde único, sin eco ni resonancia en algún otro borde, que acompaña a la inmanencia vivida. La unilateralidad, cuando no remite a aquella abstracción que Hegel critica en nombre de la filosofía y a la espera de la filosofía, es el otro nombre de la mesianidad.

[La inmanencia es una decisión anterior a las decisiones primeras que son del orden del lenguaje. Ya que se trata de una decisión de primacía, que atañe a lo Real, aún si se trata de una decisión que es también de prioridad sobre el lenguaje de la inmanencia. La decisión (de) primacía no es una “decisión en lo inteligible” sino “en lo vivido”, tenemos necesariamente una “vivencia verdadera” o última, no simplemente primera y no simplemente una “idea verdadera” como Platón y Spinoza, o un “Otro” como Levinas. Sin duda alguna esa decisión (de) primacía viene acompañada por la decisión (de) prioridad o de elección de un lenguaje, acompañada según relaciones complejas. En una filosofía no es fácil distinguir primacía y prioridad, en tanto la prioridad co-determina finalmente la primacía, el lenguaje

lo Real (o el Ser), el pensamiento lo pensable. Pero el restablecimiento en este caso de la primacía como determinando en última instancia la prioridad es un compromiso pre-decisional para el Hombre contra (y por) la filosofía.

La elección de lo Real es la única que no está ligada a una ocasión de lenguaje tal que la filosofía conserve el dominio conceptual, no hay razón suficiente para elegir la primacía del Hombre, y por lo tanto uno no se elige, no hay conocimiento de sí como no hay elección de sí. En realidad es un poco más complejo, porque las "decisiones" sobre lo Real, sea cual fuere, están siempre guiadas por paradigmas religiosos de los que la filosofía resulta inseparable, si no es por abstracción. Dicho de otro modo, hay una ocasión de lenguaje (o filosófica en sentido estricto) de prioridad, pero más profundamente una ocasión religiosa de primacía, las dos van juntas en filosofía, y las dos se conservan en el seno de la no-filosofía. Es una ilusión creer que es posible liberarse de ellas. Toda filosofía es religiosa "en su cabeza" y, más aún, lo es "por su cabeza".

Sin embargo, a pesar de la imposibilidad de predicarlo, pareciera que es posible decir algo acerca de lo Real. Se necesita, claro está, un compromiso, una decisión-sin-apoyo por lo Indecidido, para hablar y pensar esa inmanencia hacia y contra todo, es decir para practicarla. Ya que es la práctica la que resuelve esa contradicción de un discurso imposible sobre lo Real. Para esa práctica no disponemos más que de la lengua inadecuada por definición de la filosofía. Toda la práctica consistirá entonces en intentar otro uso posible de lo filosófico. De ese Real inmanente no puede decirse nada constitutivo, todo lo que se diga deberá ser dicho según formas o según un uso a su vez determinado por eso que no puede ser dicho o "conforme" a ese ser-forcluido de lo Real. ¿Cómo se resuelve este círculo o antinomia aparentemente mortal? La solución comporta dos aspectos.

1. Sin ser una interioridad o un para sí, lo Real no es una cosa inerte, la inmanencia es vivida según una vivencia radical, es decir sin predicado. Pero entonces, ¿qué significa que sea "imposible" como dice Lacan o aún "sin interioridad"? Debemos rechazar esa antinomia, o bien lo Real es predicable o bien no lo es, o es en sí imposible o el término imposible no le corresponde. ¿Qué es lo que se juega entre estos contrarios y quizás por fuera de ellos? Justamente que es lo Real lo que nos permite acceder a ellos (¿?) sin que sean dados exterior o interiormente (por relaciones externas o internas) como lo exige el modelo del lenguaje. Por ende de lo Real no podemos decir nada salvo que se puede decir de él que es también un a priori que da los términos opuestos pero

no bajo la forma de predicados o que los vuelve imposibles como predicados. En síntesis, lo real es una Vivencia radicalmente inmanente que tiene sin embargo la fuerza de desplegarse como un a priori, es su mesianidad, como una "forma" si se quiere, que da el lenguaje filosófico bajo su forma suspendida.

2. Por lo tanto, todo lo que se diga acerca de lo Real, y que será evidentemente tomado del Logos, se relacionará de todas maneras con lo Real *après-coup*, *après-coup* de lo a priori. Cuidado, acabamos de apartarnos aquí del uso filosófico del lenguaje. Para la filosofía, toda anticipación de lenguaje es al mismo tiempo un retraso del lenguaje, del decir, respecto de la cosa "que ha de ser dicha". Ahora bien, en este caso el lenguaje filosófico, para decir lo Real que no es, a su vez, filosófico, lo anticipa sin dudas, pero esa anticipación no es considerada como un retraso o completada por él como ocurre con el Ser, sino que es determinada por lo Real mismo justamente como a priori inmanente. La anticipación está por lo tanto ella misma determinada en exterioridad pero por inmanencia. Es lo que yo llamo la filo-ficción.

5. Resolución de las antinomias

1. La disyunción múltiple del lenguaje y del mundo, del juicio y de la percepción ante-predicativa, de la textualidad y de las instituciones, de lo decible y de lo visible (Foucault), de los materialistas y de los textualistas, la disyunción de lo finito y de lo infinito, son reabsorbidas en el sentido de que son arrojadas en bloque, material o síntoma, a un Todo filosófico sin dudas ilusorio y que no es pensable más que bajo la condición a priori de la mesianidad o de la unilateralidad. La filosofía es la forma-mundo, esa tesis no es inmediata pero sólo tiene sentido bajo la forma de la mesianidad o de lo que llega de manera inmanente. La mesianidad, como la filo-ficción que ésta despliega, no es divisible por las antinomias filosóficas.

2. Ya no cabe oponer la construcción filosófica clásica (por axiomas, tesis y principios) a la crítica reflexiva llevada a su forma deconstructiva. Las dos se superponen y se redistribuyen de otro modo, unilateralmente. La crítica o la deconstrucción del síntoma filosófico se construye en el elemento intuitivo del a priori, es una construcción no geométrica del concepto o del decir en una intuición no formal; no estamos en Kant, se trata en este caso de la intuición del Afuera unilateral propio de la inmanencia radical. A su vez es una

deconstrucción pero no textual de la filosofía, no se aplica simplemente a las fuerzas textuales, es una deconstrucción conceptual, es decir también intuitiva, ya que aquí intuición y concepto no están separados como en Kant. Esa operación de construcción de la deconstrucción, es el Todo de la filosofía ahora librado a sí mismo, creyendo en su absoluta autonomía, es la filosofía en estado de suficiencia, en sí y para sí, y es peor que una ilusión, es una alucinación que niega lo Real. La filosofía espontánea es ahora marginalizada pero unilateralizada por lo Real.

Así pues, la filosofía que ha sido sometida a esta operación llamada "duálisis" (*dualyse*), no se encuentra dividida nuevamente en dos lados unilaterales en el sentido de abstractos (Hegel), ya que en ese caso ningún progreso habría sido realizado, ni en dos escrituras que comunicarían en el tronco común del significante o del texto (Derrida). Se reparte en dos alcances o dos funciones. Por un lado la construcción de la deconstrucción se realiza en un discurso determinado por lo Real y su Afuera inmanente, no es la construcción de un discurso formal, pero sí de un "formalismo", es decir 1) de un discurso que opera sobre las operaciones de la filosofía, 2) e "imposibilitado a priori", posibilitado por la imposibilización operada por lo Real. Es por lo tanto lo que llamo una filo-ficción. Por otro lado la filosofía se conserva como resto en sí y para sí, pero unilateralizado. ¿Qué significa ese término aquí? Que la filosofía espontánea, tal como la practicamos todos, es de hecho un modelo concreto de interpretación de ese formalismo. La función global o total de la filosofía se ve de ese modo dualizada, ella es filo-ficción y por otro lado es una modelización de esa filo-ficción.

Conclusión

La auto-mediación griega es simplemente complejizada, desmembrada por el suplemento judaico de alteridad, por un Otro trascendente que afecta y quiebra su circularidad, volviéndola una hetero-mediación. Esta obra de la deconstrucción, convertida en una verdadera doxa planetaria [autant que faire se peut, soit très positive], nos atañe, para decirlo vulgarmente, a nosotros los intelectuales y a nosotros los universitarios, a los sujetos que practicamos esas dos grandes disciplinas, la filosofía por un lado y la ciencia textual de los intelectuales judíos por el otro. Hemos sugerido un cambio de paradigma y la sustitución del primado griego del ser y judaico del Otro, por la primacía del Uno, del que hacemos un uso que no es ni griego-metafísico ni judío. Ni el par griego del Ser-Cosmos y de la finitud, ni

aquel más judaico de la totalidad y del infinito, nos resultan pertinentes en este caso. Este Uno nuevo es el otro nombre del Hombre no griego, del Hombre que no es un animal racional y ese Hombre es capaz de una irrupción, de una exterioridad o de un Afuera sin-trascendencia, de una alteridad no-judaica. El mesías es inmanente, no es el Otro hombre, es simplemente el Hijo del Hombre. El Hombre como mesianidad que asegura una mediación universal, ni total e ilusoria, ni particular, que no es ni la de los amos ni la de los esclavos, ni la de los griegos ni la de los judíos. Ese Hombre, que evidentemente posee el don de las lenguas filosóficas, ¿es acaso el Hombre de después del Pentecostés?

Traducción: Manuel Mauer

LAS DIFERENCIAS PARALELAS
DELEUZE Y DERRIDA*

Jean-Luc Nancy

[...] la diferencia se repite diferenciándose, y sin embargo no se repite jamás en forma idéntica. [...] La diferencia vuelve en cada una de las diferencias; cada diferencia es, por lo tanto, todas las otras, salvo su diferencia [...]

François Zourabichvili¹

1

Deleuze y Derrida se reparten...

Podría ser el comienzo. Podría ser, al menos, un comienzo a la manera de Derrida, un comienzo que anticipa y eclipsa a la vez en su irrupción un fin que no vendrá, que ya se habrá retirado.

Pero basta con añadir una palabra para hacer de él un comienzo a la manera de Deleuze: un comienzo igual a sí mismo impulsado por un movimiento nunca interrumpido y siempre-ya comenzado.

Ahora basta con añadir la diferencia: se reparten la diferencia.

Habríamos querido hacerles compartir** este enunciado mismo. Habríamos querido escucharlos a uno y otro, uno cerca del otro y uno lejos del otro, compartir –confrontar, contrastar, combinar quizás sus maneras respectivas de recibir este enunciado, que les habríamos pro-

* Este texto fue publicado originalmente en la obra colectiva dirigida por André Bernold y Richard Pinhas, *Deleuze épars. Approches et portraits*, Paris, Hermann, 2005. En una versión abreviada, fue leído por el autor el 22 de octubre de 2005 en la École Normale Supérieure de Paris, con ocasión del homenaje rendido a Jacques Derrida bajo el título “Colloque Derrida, la tradition de la philosophie”. Agradecemos a Jean-Luc Nancy, quien no habiendo podido participar de las *Jornadas Internacionales Derrida* nos ofreciera publicar su texto en las actas de las mismas.

1. Deleuze. *Une philosophie de l'événement* (2^e version) en François Zourabichvili, Anne Sauvagnargues, Paola Marrati, *La philosophie de Deleuze*, Paris, PUF, 2004, p. 80 [Deleuze. *Una filosofía del acontecimiento*, trad. de I. Agoff, Buenos Aires, Amorrortu, 2004, p. 109]. En *Le vocabulaire de Deleuze* (Paris, Ellipses, 2003) [El vocabulario de Deleuze, trad. de V. Goldstein, Buenos Aires, Atuel, 2007] el mismo autor sugiere una “confrontación” entre Deleuze y Derrida sobre la base de una distinción entre “deconstrucción” y “perversión” de la metafísica clásica.

** Aquí y en lo que sigue traducimos por “compartir” el verbo *partager*. No obstante, dado el uso deliberadamente ambiguo que el autor hace del mismo en ciertas ocasiones, el lector tendrá en cuenta otros significados que también posee el verbo francés, principalmente los de “dividir” y “repartir”. Nótese, por lo demás, que cuando el verbo es utilizado en su forma pronominal (*se partager*) lo traducimos invariablemente por “repartirse”. Asimismo, cabe añadir que el sustantivo *partage* es traducido en todos los casos como “reparto”. (N. de los T.)

puesto como punto de partida de un doble retrato, de una doble silueta en sombra chinesca de sus pensamientos. Habríamos intentado captar así, en la pantalla de nuestros esquemas, de nuestros modos de dirigir el pensamiento, el doble perfil, tan discordante como discretamente ensamblado, de cierta idéntica necesidad del pensamiento en un tiempo del que puede decirse que habrá sido el suyo².

2

Deleuze y Derrida se reparten. Se reparten absolutamente, para (re)comenzar: es decir que toman parte juntos y que cada uno toma su parte. Participan y reparten o distinguen. Incluso antes de decir qué, antes de precisar de qué tarea se trata, o de qué herencia –si algún día fuese posible brindar verdaderamente esta precisión–, es preciso afirmar de ellos y entre ellos este reparto.

Él habrá formado su contemporaneidad. No aquella marcada por cinco cortos años de diferencia (la primogenitura de Deleuze), sino más bien ésta: ellos compartieron el tiempo filosófico de la diferencia. El tiempo del pensamiento de la diferencia. El tiempo del pensamiento diferente de la diferencia. El tiempo de un pensamiento que debía diferir de aquellos que lo habían precedido. El tiempo de un estremecimiento de la identidad: el tiempo, el momento, de un reparto.

Comparten la contemporaneidad de una disyunción de lo idéntico, de lo mismo, de lo uno –del ser entendido como uno y como ente (como uno-ente)³. Les tocó esta disyunción en el reparto: venida de Hegel tanto como de Bergson, de Heidegger tanto como de Sartre, y sin que

2. Que me sea permitido decirlo: yo había propuesto a Deleuze y a Derrida responder juntos algunas preguntas. Ellos habían aceptado el principio. No hubiese sido una entrevista sino dos series paralelas de respuestas a las mismas preguntas. Este protocolo estaba establecido entre nosotros en la primavera de 1995, pero el estado de Deleuze se agravó sin retorno ese mismo verano. Derrida hace alusión a este episodio en su texto de homenaje de noviembre de 1995 (« Il me faudra errer tout seul », en *Chaque fois unique, la fin du monde*, Galilée, 2003, p. 235 [“Tendré que errar solo”, trad. de M. Arranz, en *Cada vez única, el fin del mundo*, Valencia, Pre-Textos, 2005, p. 204]). El retraso que volvió vano este proyecto se debió sólo a mí: pasé demasiado tiempo imaginando las preguntas, intimidado como estaba por la representación de la precisión y de la delicadeza que habría que poner en ellas. Estaba equivocado y lo lamento. Habría hecho falta, en primer lugar, avanzar. Pero creo también que ese retraso, ese “demasiado tarde”, dependía de una ley: el presente no se comprende a sí mismo en presente, es preciso que su diferencia propia le llegue de otro lugar. La diferencia entre Deleuze y Derrida como diferencia propia –y en consecuencia, como identidad en sí dividida– de un tiempo, de un presente de pensamiento que habrá formado una inflexión decisiva, sigue estando por pensar. No es lo que pretendo hacer aquí: esbozo referencias, aún estoy retrasado. Pero si a pesar de todo intento asistir a una cita, es hoy a la vez por fidelidad a aquella que no fue, y por (para) la amistad de André Bernold, artesano tenaz del presente volumen, quien fue amigo de ambos. [El “volumen” al que Nancy hace referencia es *Deleuze épars. Approches et portraits*, éd. A. Bernold et R. Pinhas, Paris, Hermann, 2005. (N. de los T.)]

3. Un poco al margen del reparto, sobre su borde, tercero, se encuentra Lévinas.

distinguir estas proveniencias sea tan simple como uno quisiera, una *misma* tarea vino a requerir el pensamiento, la tarea de penetrar en la diferencia *misma*.

El momento en el que este requerimiento tomó cuerpo en la filosofía no es indiferente: la época de la post-segunda guerra mundial (habría que decir, la época de la post-las-dos-guerras-mundiales) fue aquella que debía reexaminar todas las certezas de las visiones del mundo y de las fundaciones del orden humano, incluidos los conceptos mismos de "mundo" y de "hombre". La humanidad europea se había significado a sí misma el *impasse* aterrador de su propia identificación: por haberse querido idéntica a sí y modelo o principio de identidad para el mundo, había abierto la deshumanización del mundo.

Con el concepto de hombre y el concepto de mundo se quebrantaba también el de "historia", el de "progreso", y más generalmente, el de continuidad y el de homogeneidad, en fin, el concepto de *ser* entendido según la posición de una identidad a sí decible de un substrato o de un proceso de la totalidad de los entes. Y en consecuencia, también el de la *nada*, entendida como la negación de este ser. La negatividad viraba por la necesidad reencontrada de negar o más bien de turbar y desplazar la oposición de la posición y de su negación. (En cierto modo, era poner nuevamente en juego el corazón de la dialéctica hegeliana, pero esa es otra historia⁴.)

3

Así hemos arribado –náufragos, en cierto modo– a las orillas de la diferencia que debían parecer tan extrañas y tan inquietantes a quienes no pensaban sino en términos de restauración de lo idéntico, del hombre y de la razón razonable.

Aún había que afrontar lo que, de hecho, no podía sino parecer extraño y debía seguir siéndolo, lo que debía no prestarse al pensamiento sino imponiéndole prestarse a su objeto, como debe hacerlo siempre –darse de hecho a él, entregarse y abandonarse a él, no siendo nunca pensamiento de ningún objeto sin volverse este objeto mismo en tanto sujeto de su propia enunciación pensante. Desde luego, que Deleuze haya llamado a este gesto "creación de conceptos" y Derrida "tocar la lengua" no viene a ser lo mismo, sino que viene a ser *la diferencia de lo mismo que no viene a ser lo mismo más que difractándolo a*

4. Al mismo tiempo, Adorno elaboraba su *Dialéctica negativa*, concebida bajo el signo de "la conciencia consecuente de la no-identidad" [trad. cast. de A. Brotons Muñoz, *Obra completa* 6, Madrid, Akal, 2005, p. 17].

través de su propio prisma. Que por lo tanto no vuelve, que no se vuelve, que no vuelve en sí.*

Deleuze y Derrida habrán compartido un desvanecimiento del pensamiento en tanto pensamiento de la elevación, del enunciado "a propósito del" objeto, y su transformación, su transvaloración también en sujeto sin objeto, en sujeto de la experiencia del pensamiento. Así, ellos recomenzaron para su tiempo lo que la filosofía siempre recomienza bajo pena de no ser otra cosa que concepción y deducción de lo real, pero no prueba de su consistencia y de su movimiento.

Pero eso, esa experiencia, ese sentido de la experiencia de pensamiento, lo habrán compartido en el pensamiento de la diferencia y lo habrán compartido diferentemente. Me agrada considerar que un feliz dispositivo trascendental –una empiria trascendental, un existenciario o un trascendental él mismo móvil, diferencial y no trascendente sino más bien transinmanente a aquel momento de nuestra historia– hizo posible entonces esta doble D de la filosofía: partida, demanda, destino, devenir, repartición y declaración** en doble figura, en doble cuerpo, bajo doble firma. (Eso me agrada, pero estoy seguro de que es más que agradable. Es real y es verdadero.)

Sin embargo, en modo alguno desdoblamiento de una unidad. La división de ambos, su disyunción, su disparidad, los precede. Lo trascendental de la diferencia no podía dar la diferencia como una unidad, como una identidad pre-dada de la que el uno y el otro habrían ejecutado luego variaciones a modo de cantos amebeos. Deleuze y Derrida no fueron preconcebidos en una matriz. Ellos mismos son los diferentes de la diferencia que no ha precedido sino siendo diferente o deviniendo diferente, como por otra parte, sin duda, nunca ha dejado de hacerlo –siempre el uno, desde siempre, difiriendo de sí mismo, y la diferencia del uno sin formar en modo alguno, por su parte, una unidad más primitiva ni un origen más arcaicamente presupuesto en sí que toda posición posible.

Eso, precisamente, *eso mismo* cuya mismidad se disuelve en el movimiento mismo de su designación y de su puesta en juego, eso constituye, eso forma lo que ellos han compartido. Y eso, en consecuencia, no constituye en un sentido nada que hayan compartido como un bien legado o abandonado por cualquiera delante de sus puertas.

* En francés: "[...] *cela sans aucun doute ne revient pas au même, mais cela revient à la différence du même qui ne revient au même qu'en le diffractant à travers son propre prisme. Qui ne revient donc pas, qui ne se revient pas, qui ne revient pas à soi.*" (N. de los T.)

** En el texto francés, a diferencia de lo que ocurre en esta traducción, todos los términos enumerados comienzan con la letra D: "[...] *départ, demande, destin, devenir, donne et dire* [...]" (N. de los T.)

De una puerta a la otra, de una entrada en el pensamiento a la otra, no hay medida común, y no es ninguna especie de comunidad ni de continuidad lo que quiero evocar aquí. En cambio, sólo quiero sugerir esto: su paralelismo. No lo demostraré (por lo demás, la existencia de paralelas entendidas en el sentido euclidiano es un axioma), no haré más que un corto bosquejo. Ni un estudio, ni un análisis. Me aligero de toda referencia, solamente abro el juego.

No abro este juego –este batimiento– por el placer de la simetría ni de quién sabe qué conciliación. Por lo demás, ¿hay contendientes? No es seguro, eso quedaría por examinar. Quizás haya *diferendo* a la manera indicada por Lyotard, como entre las dos D, como de una a otra sin pasaje: imposibilidad de proporcionar una regla común a dos regímenes de frases, a dos juegos de lenguaje. Pero –es también lo que quiere Lyotard– la filosofía *misma* se nos presenta como ese régimen de la regla no dada.

Régimen general de la inconmensurabilidad: de un pensamiento el otro –este giro celiniano que hace la elipsis de la *a* pone el otro contra el uno pero sin pasaje, sin medida común, sin ningún punto común, tal como ocurre con las paralelas. Al mismo tiempo, de un pensamiento el otro: desde uno, el otro no deja de estar a la vista, aun cuando permanece inidentificable, inasimilable, quizás incluso imposible de reconocer.

De una D la otra: tal es su reparto. Cada uno es el otro del otro. Tienen en común esta ausencia de comunidad. Es así que han compartido la diferencia. En efecto, tanto uno *como* el otro se propusieron distinguir la diferencia para sí misma o en sí misma. Se ocuparon de ella, y no de las identidades que ella diferencia. Su no-punto común –¿acaso Deleuze hubiese dicho su virtual?, ¿acaso Derrida su espaciamento?– es la diferencia misma, la mismidad de la diferencia.

Desde Kant dominaba el problema de la distinción y en consecuencia el de la reunión de los distinguidos –el de una reunión que ciertamente los distinguiese siempre al reunirlos, aunque finalmente el problema legado por Kant fue comprendido, en primer lugar, como el de reunir los lados separados. Hegel condujo esta reunión al movimiento de una reabsorción de la diferencia, reabsorción ella misma diferencial, pues en Hegel los distinguidos no se identifican de otro modo más que por la identificación de lo idéntico con el pasaje de uno a otro. De ahí dos lecturas de Hegel, que son sin duda las de cada una de las dos D: o bien el pasaje es comprendido él mismo como resultado (“síntesis dialéctica”, representación de la unión de los contradictorios), o bien el resultado es

el pasaje mismo y entonces no resulta.

Nietzsche identifica el ser al devenir, el devenir al retorno de lo mismo y el retorno de lo mismo a su propia diferenciación ("eterno retorno" = no fuga fuera del tiempo, sino tiempo continuamente discontinuado que interrumpe su acabamiento, todo resultado, toda resolución). Heidegger piensa el ser como transitividad del ek-sistir, puesta fuera de sí del ente, diferencia abierta en él del ser a sí mismo. Lo "absolutamente trascendente", del que Heidegger califica el ser, no significa otra cosa que lo diferente, lo diferente-de-sí o lo diferenciando-se absolutamente, el ser como inidentificable.

No sería del todo incorrecto resumir la situación así creada diciendo que lo Diferente absoluto, lo Mismo en tanto que Otro de toda existencia, existente absoluto identificado en la presencia-a-sí (en sí para sí), en consecuencia inexistente, hizo lugar o bien se dividió (eso puede discutirse) como diferencia que se diferencia en la misma mismidad de todas las cosas, en la misma mismidad del mundo.

5

Hasta aquí, no obstante, se discierne en qué medida los términos diferenciados han quedado en ciertos aspectos sostenidos por sus identidades (lo positivo y lo negativo, el ser y el devenir, el ser y el ente). Esta medida es delicada de establecer, pues desde entonces estamos provistos de grillas de lectura que nos permiten –incluso nos ordenan– detectar en nuestros predecesores el trabajo ya emprendido de la diferencia "misma", así como ya no podemos comprender, por ejemplo, la sustancia spinoziana como inmóvil e inalterada detrás de sus modos. Un interés paralelo en las dos D es precisamente también el de haber conducido la historia de la filosofía, más clara y vigorosamente que nunca antes, al movimiento de una auto-diferenciación, de una reescritura diferencial y diferenciante de sí misma, que nada tiene que ver con un cambio de lentes hermenéuticos, sino con el devenir *mismo* de la filosofía como su propia diferencia –como el *philein* de su propio sí mismo abierto a y por su diferencia, y en consecuencia también como el singular *philein*, la singular atracción –atracción y repulsión– que se desencadena entre las dos paralelas que tienen en común (y no tienen en común más que) su imposible junción en el infinito, es decir, más rigurosamente, el infinito como el régimen verdadero de su conjunción (o sea el objeto absoluto de la filosofía).

Hasta aquí: hasta que la diferencia misma devenga el objeto, antes de toda diferencia de términos. Hasta que devenga también el sujeto de un

doble gesto filosófico. No ya los términos sino una diferencia que ya no es la suya, una diferencia que en primer lugar difiere y respecto a la cual los términos *diferentes*, *diferenciados* o *diferidos* no serán más que secundarios, depositados sobre los bordes del hiato abierto de la diferencia misma.

Detengámonos en este único motivo: entre D y D habrá tenido lugar un reparto de la diferencia misma, para sí misma, por sí misma. La "diferencia misma" no sería una contradicción más que si se quisiera, por desprecio, considerarla como un término. Haría falta entonces distinguirla de la identidad. Pero la identidad de la diferencia *misma* es la identidad que no se distingue de la diferencia –por definición– y que, al no distinguirse, se relaciona consigo misma en tanto diferencia.

Aquí comienzan las paralelas. Aquí se abre la diferencia: se abre entre ellos, y al abrirse entre ellos, abriéndose del uno el otro y no del uno al otro, se abre sin más. Es decir que se abre en sí y que se abre a sí: difiere en sí. Difiere, pues, de sí. Difiere en sí del *sí* en general si la forma del *sí* es la identidad a sí.

La formula de Deleuze se enuncia: "diferir consigo mismo" [*différer avec soi*]. La de Derrida: "sí mismo difiriéndose" [*soi se différant*].

6

El hiato es considerable. Por un lado, el *sí* [*soi*] es dado y arrebatado con la diferencia y como la diferencia. Por el otro, el *sí* es dado y perdido en la diferencia que lo difiere.

Deleuze no dice siquiera "diferir *de** *sí* mismo", como se podría estar tentado de decir (Grévisse precisa que este uso del *de* delante de *con* tiene por fin insistir sobre la "diferencia positiva" entre los términos considerados: podremos pensar que, en efecto, no se trata de "diferencia positiva" en este sentido, es decir, de la diferencia cuyo acento cae sobre los términos distinguidos). Deleuze dice "diferir consigo mismo": la diferencia y el *sí* son dados juntos, el uno con el otro; ni identificados formalmente como si uno *fuese* el otro, ni separados uno del otro como si uno excluyese el otro. El *ser*, por el contrario, es aquí idéntico a la diferencia. Por eso el ser "unívoco" no se dice de *sí* mismo (que, en cuanto tal, no es y no puede ser dicho) sino que se dice solamente, si se dice, de todas las diferencias.

Derrida no habla del ser (no a este respecto, y poco en general). Tiene detrás de él el ser como término de la diferencia óntico-ontológica, esto es, el ser como presencia y presencia a sí. Delante de él, por el contrario,

* En francés, *d'avec*, literalmente "de con". (N. de los T.)

en el espacio abierto sin términos (los términos perdidos, devorados en un pasado jamás advenido), el diferir de la presencia misma. Ella no se presenta sino por adelantado o con retraso respecto de "sí". El ser no será entonces, en todo rigor, ni unívoco ni plurívoco: el sentido mismo de "ser" y en consecuencia, con él, el sentido "mismo" en general, la mismidad que autoriza un sentido, es, por el contrario, arrastrado en este "diferirse".

Así, el hiato se profundiza: por un lado, el sentido se apoya en la auto-ridad de la diferenciación, por el otro, el sentido se anula en ella. Uno hace caer todo el peso sobre el sentido como movimiento, como producción, como novedad, como devenir, el otro hace caer un peso equivalente sobre el sentido como idealidad, como identidad localizable, como verdad presentable. La diferencia entre los dos lados viene a formar una doble diferencia del sentido: inicial para uno, terminal para el otro, el sentido o bien se engendra al diferenciarse o bien se pierde diseminándose.

En cierto modo, aquí y allí se trata del sentido. De aquello que constituye el sentido del sentido. De aquello que del sentido, en el sentido, difiere de una identidad significada, de una verdad dada. Pero uno lo ve diferir abriéndose, el otro lo ve ser abierto difiriéndose. Uno está en el surgimiento del sentido, el otro en su promesa que promete no ser cumplida.

7

Así, la producción de lo nuevo sin precedente se distingue de la suplenia de lo antiguo siempre perdido. Así, la vida de la muerte. Y sin embargo, no es en absoluto la oposición de un positivo y de un negativo. La vida de uno no excluye la muerte del otro, que por su parte no niega la vida del primero. Pues la vida del primero se diferencia y, al diferenciarse, abre también por sí misma la dehiscencia de la muerte, la repetición tendencial de lo idéntico no obstante a su vez diferenciado, diferentemente retomado en los acontecimientos del mundo. Y la muerte del segundo se diferencia de y "en" la muerte "misma" abriendo en ella la imposibilidad con la que, para "terminar", está comprometido el diferir de sí: la relación con el otro en cuanto otro.

¿Se cruzarían entonces estas paralelas? No: pues todo ocurre en dos espacios heterogéneos. Por un lado, el mundo de un caos fecundo, agitado, movilizado; por el otro, una voz que dice "sí" [*oui*] a lo que ella no podría llamar un mundo. Heterogeneidad y disimetría son totales. La diferencia se desvía en los dos sentidos, tira de los dos lados y cava el infinito entre las paralelas hasta el punto de su improbable junción.

O bien, incluso: se cruzan, sí, pero el punto de su cruce, situado en el infinito, se descruza en el instante del cruzamiento. La intersección

se separa de sí misma: vuelve a repartir de inmediato las diferencias de una parte y de la otra de la diferencia misma que, así, las disjunta tanto como las conjunta.

Ahora bien, esta partición* se vuelve a interpretar de inmediato, se repite y se divide al mismo tiempo. Pues para uno, la disyunción está incluida en la síntesis (en la división de sí en sí), mientras que para el otro, la conjunción está excluida en la división de origen (del origen/en el lugar de origen).

No se deja de tirar del doble hilo de esta dehiscencia continua. Un mundo antecedente, múltiple, co-implicado, o una voz antecedente, cortada. Un mundo anterior al mundo o una voz anterior a toda voz. Una germinación y una creatividad, o bien una proferación y una promesa. Un recurso inicial, un brote, un impulso, o bien un comienzo retirado, un retroceso en el origen, un corte en la apertura y antes que ella. Un hormigueo de singularidades pre-individuales o una pro-tética y una archi-suplencia de toda unidad posible.

Se puede continuar de muchas maneras, en muchos registros: la diferencia no deja de volver a interpretarse de una D la otra, golpe a golpe, tocándose, separándose sin cesar. Tocándose, es decir, separándose: contiguas, contingentes, contagiosas, distintas, desacopladas, intactas. Cada una, en cierto modo, trascendiéndose hacia la otra y cada una imanentizándose en sí misma a la medida misma de esta trascendencia: lo que de Deleuze abre a la "arquía" general de Derrida, hace proliferar inmediatamente la arquía en multiplicidad, y lo que de Derrida se abre a la diferencia de fuerzas en Deleuze, separa inmediatamente esta diferencia de su propio juego. Ninguno deja que la diferencia se identifique en el otro, y cada uno la retoma en sí mismo para llevarla a una mayor diferencia aún.

Ahora bien, no hay grados en la diferencia. Los hay solamente cuando uno se interesa por los términos que difieren. Pero la diferencia misma difiere, absolutamente, sin más ni menos. Difiere en sí, difiere de sí, se difiere, se diferencia. Es así como en este punto preciso –el ser absolutamente diferente en sí– D se vuelve igual a D y, en esta igualdad, recomienza a diferir de D.

8

Como se sabe, de ello resultan dos grafías. Diferen^t_ciación en Deleuze, *différance* en Derrida. Es notable que uno y otro hayan encontrado

* En francés, el vocablo *partition* significa tanto "partición" como "partitura". (N. de los T.)

la necesidad de diferenciar la escritura de la diferencia, y que hayan producido así dos grafías (tipografías, ortografías, poligrafías...) diferentes, no para la misma palabra, por lo demás, sino para dos palabras, de las cuales una (diferenciación) nombra de entrada la diferencia como proceso o movimiento, mientras que la otra (diferencia) nombra la diferencia como estado. Ahora bien, Deleuze inscribe en la palabra *diferenciación*, que es el término usual⁵, la diferencia entre la diferenciación [différentiation] y la diferenciación [différenciation]*: la primera equivale a la determinación o a la distinción (de una Idea, de una cosa en su Idea, o virtual en el sentido de Deleuze), la segunda designa la actualización de la primera, es decir, la encarnación en cualidades y partes. La segunda no es la efectuación de la copia real de un posible: es la expansión divergente en acto de la singularidad virtual en su alteridad (en su diferencial)⁶.

La grafía de Deleuze, que él mismo designa como "rasgo distintivo", distingue, pues, en la diferencia, lo virtual de la Idea (lo diferencial de una singularidad o, más exactamente, de un grupo concomitante de singularidades cada vez, puesto que estas singularidades pululan siempre con anterioridad a toda individualidad) y lo actual de lo diferenciado, la cosa conformada, organizada en el mundo, que no por ello detiene su propia diferenciación [différenciation], sino que, por el contrario, no deja de conducirla más lejos, entrando en nuevas relaciones y en nuevas modificaciones o modalizaciones.

La grafía de Derrida se comporta muy diferentemente: en lugar de trazar un rasgo diferencial y diferenciante en la diferencia misma (que no es tal más que como diferenciación y, en consecuencia, como diferencia de la diferenciación [différentiation] y de la diferenciación [différenciation]), esta grafía reabre en la palabra *diferencia* el valor verbal del verbo *diferir*. La *différance* es la actividad de diferir, pero introduce así con ella el valor primero y transitivo del verbo. "Diferir", en efecto, difiere de "diferir de". Este último se escribe entre términos. El primero indica la acción de aplazar hasta más tarde. El "más tarde" de la *diffé-*

5. Robert, después de Littré, reconoce *diferenciación* [différentiation] como homónimo de *diferenciación* [différenciation], pero reservado al uso matemático ("Operación destinada a obtener la diferencial de una función"). Por otra parte, Robert introduce *différance* como observación al final de la entrada *diferencia* [différence], con referencia expresa a Derrida, de quien se da una cita tomada de *De la gramatología*.

* Seguimos aquí la traducción que María Silvia Delpy y Hugo Beccacece, traductores de *Diferencia y repetición*, proponen para la pareja de vocablos franceses *différentiation* y *différenciation*. Cf. Gilles Deleuze, *Diferencia y repetición*, Buenos Aires, Amorrortu, 2002, nota p. 283. (N. de los T.)

6. Ver, a título de referencia mínima, la conferencia « La méthode de dramatisation » en *L'île déserte*, Paris Minuit, 2002 ["El método de dramatización", trad. de J. L. Pardo, en *La isla desierta y otros textos. Textos y entrevistas (1953-1974)*, Valencia, Pre-Textos, 2005].

rance no es cronológico: es un “más tarde que sí [soi]” de la diferencia que no podría coincidir consigo misma y para la cual, en consecuencia, este “más tarde” es también un “más temprano”: la diferencia no coincide consigo, y es por lo que ella es ella “misma”.

La diferencia de las dos diferencias o diferenciaciones gráficas es, pues, muy notable. En Deleuze, la diferencia difiere de sí como lo virtual de lo actual: el primero es la potencia –pero no la posibilidad, simple calco retrospectivo de lo real, según la lección de Bergson– de creación, es decir la actividad de la novación (más que de la novedad) como condición de un devenir que no va hacia un término sino hacia sí mismo, esto es, “hacia” su propia diferencia. Este devenir implica una temporalidad, pero no la temporalidad rectilínea que va de t a t' : se trata al contrario de una temporalidad múltiple, heterogénea, abierta al afuera de la sucesividad o de la simultaneidad del tiempo cronológico. Podría decirse que el devenir no va sino hacia su propia diferenciación como inflexión y corte del tiempo crónico, “infinitivo de una cesura”⁷. Es allí, si puede decirse, en cada punto de flexión de la diferenciación, que se cristaliza un devenir como venir a sí, por así decirlo, de la diferencia misma (es decir, cada vez de tal diferencia o diferenciación de diferencialidad).

En Derrida, la *différance* impide al ser de la diferencia llegar a término. No sólo no se trata en principio de diferencia entre términos, sino que la diferencia misma no puede terminarse: es ella misma su fin, y eso no constituye un término, es decir que la diferencia no se identifica. Precisamente por ello “el aparecer de la *différance* infinita es finito él mismo”⁸. La finitud es el aparecer de la infinitud según la cual la diferencia difiere y se difiere. Pero el aparecer debe entenderse aquí según el valor más fuerte y, en cierto sentido, menos fenomenológico (en el sentido del parecer a un sujeto) de la palabra: el aparecer es el venir en el mundo, el venir al mundo y el hacer-mundo. Por lo tanto, se implican allí también la contingencia de esta venida y la partida que es su correlato. La muerte no como el deceso al cabo de la vida sino como el partir inscripto en el venir, es decir, nuevamente como la *différance* del ser en cuanto puesto en juego en el existir. Es aún de tiempo que se trata: de un tiempo interrumpido o sincopado por la *différance*.

Este corte, sin embargo, esta separación que distiende el instante de la presencia, no se abre a otro tiempo y difiere por ello del “infinitivo” deleuziano. Derrida no concedería la posibilidad a Deleuze, así como

7. François Zourabichvili, *Le vocabulaire de Deleuze*, cit., p. 24 [trad. cit., p. 35].

8. *La Voix et le phénomène*, Paris, PUF, 1967, p. 114 [*La voz y el fenómeno. Introducción al problema del signo en la fenomenología de Husserl*, trad. de P. Peñalver (ligeramente modificada), Valencia, Pre-Textos, 21995, p. 163].

no se la concede a Heidegger, de un concepto no cronológico del tiempo (o de un tiempo arrancado al presente tanto simultáneo como sucesivo). Aquello hacia lo que la *différance* se vuelve como hacia la muerte es más bien un afuera del tiempo tal que no tiene ningún lugar en el tiempo sino que ha, que siempre habrá “precedido” y “seguido” al tiempo mismo como el diferimiento del presente.

9

En definitiva, es de un lado y del otro del curso linealmente crónico del tiempo que pasan las dos paralelas. Es a la cuestión de un presente cuya presencia les pareció arrastrada en una sucesividad a la que ninguna historia, ninguna teleología podía ya asegurar un término tranquilizador que Deleuze y Derrida se propusieron responder.

Juntos fueron los pensadores de la diferencia *misma* porque la diferencia entre los puntos del tiempo –en consecuencia también entre los lugares, entre las cosas, entre los sujetos, entre todos los términos que separa y reúne el tiempo de nuestras acciones, el tiempo de nuestras vidas– cesaba delante de ellos, en su tiempo, de prestarse a su propio resumen en la reunión de los términos y, de manera general, en cualquier forma de identificación que sea. Respondieron a la puesta en crisis y en suspenso de la identidad –diferenciándola.

Juntos son los pensadores de la diferencia en la identidad, diferencia llevada al corazón de la identidad, abierta en ella como su apertura misma a sí misma, y por ello son los pensadores de la diferencia *misma*: no de la diferencia planteada como un término distinto, sino precisamente de la diferencia no planteada, arrebatada como el movimiento por el que ningún término (se) termina. Abriendo así, el uno y el otro –y el uno el otro–, la necesidad de otra relación a sí que la de una apropiación por sí de un ser para sí: comprometiendo el “sí” [*soi*] en su diferencia a sí.

Comprometiéndolo así en una negatividad diferente de la negatividad aniquilante o anonadante de cualquier proceso: en una negatividad ni negativa ni positiva, tal vez podría decirse en una neutralidad, pero una neutralidad diferenciante y difiriente, la neutralidad activa de aquello que afirma no aferrarse ni a uno ni a otro de los términos dispuestos sobre los dos bordes de la diferencia misma. En Deleuze, esta actividad comienza siempre ya en la proliferación de las virtualidades y de los movimientos de diferenciación, en Derrida siempre se ha desencadenado ya difiriendo su propio comienzo que por lo tanto ya habrá finalizado infinitamente.

Una vez más, se podría estar tentado de reducir su diferencia a “la vida/la muerte”. Pero sería falso. La vida de uno, cualquiera sea su po-

tencia de generosidad proliferante, no es menos la vida que la muerte viene también a diferenciar. La muerte del otro, cualquiera sea la tonalidad de su duelo originario, no es menos generosa, incluso en cierto modo generativa (diseminante...) que la vida –pero su generosidad viene de otro lugar. Otro lugar, una alteridad irrecuperable, quizás hace aquí la diferencia. Quizás.

10

El uno y el otro, entonces, el uno con el otro, pero no el uno como el otro, aunque tampoco el uno contra el otro. El uno diferentemente del otro, el uno diferente del otro y difiriendo o diferenciando al otro. Se podría decir que Deleuze es lo diferido de Derrida –para este último nunca “llega” nada en sentido estricto– y que Derrida es lo diferencial de Deleuze –otra Idea, otra configuración singular, cuya diferenciación parte de su lado.

Ambos, sin embargo, llamándonos a –la filosofía, es decir a un ejercicio, a una actividad, a una *praxis*. Lo que comparten es también esto: que filosofar es entrar en la diferencia, salir de la identidad y, en consecuencia, tomar las medidas y asumir los riesgos que tal salida exige. Acaso de eso se trate desde el comienzo de la filosofía: de no poder quedarnos quietos ahí donde en principio nos parece estar puestos, seguros de un suelo, de una morada y de una historia. Pero tan pronto como nos movemos, la diferencia juega y no puede haber una única manera de entrar en diferencia.

¿Podría intentar reunir así cada una de sus llamadas: diferenciándolas como una iniciación y una invitación? Serían dos maneras de envío o de dirección, de convocación o de interpelación por la filosofía, a la filosofía.

Una iniciación: la propuesta de entrar en el movimiento de la diferencia, de comprometerse en él procurando devenir uno mismo el *sí* [soi] de la diferencia, de diferenciarse deviniendo –por ejemplo, como se sabe, animal, mujer, imperceptible, lo que siempre quiere decir, a fin de cuentas, deviniendo aún más, más singularmente, la diferencia *misma*, difiriéndose a sí mismo, deviniendo, para nunca acabar, el *sí* de una división renovada de sí– un iniciado que inscribe sobre sí mismo, de través respecto a sí mismo, el rasgo distintivo de su diferenciación, y por ello mismo un iniciado siempre de nuevo inicial.

Una invitación: una llamada al otro, un “¡Ven!” lanzado no desde mí mismo sino desde aquello o aquél, desde aquélla o este animal o eso que habrá precedido en “mí” con una anterioridad tal que se sustrae a toda

antecedencia y que confunde toda “arquía” con el duelo de la *arkhé*, un “¡Ven!” redoblado por un “¡Sí!” [*Oui*] que sólo es apenas otra palabra, y esta doble palabra, esta doble llamada que no tiene otro sentido que el de invitar al otro y, en consecuencia, invitarse a sí mismo como otro a este “venir” que permanece suspendido como la identidad difiriente de la llamada y de la venida.

Dos llamados paralelos que oímos, el uno y el otro, el uno como el otro y sin embargo el uno sin el otro –sin que a pesar de todo esté excluido que los oigamos también, de algún modo, el uno por el otro. Quizás cada uno abra hacia el otro al mismo tiempo que se distingue absolutamente de él. Quizás cada uno de los dos ha oído al otro tanto como se ha apartado de él, fuera del alcance de su voz. Quizás, incluso, cada uno se ha oído a sí mismo en el otro, quizás se ha oído diferir en el otro y ser llamado por el otro. Llamado a unírsele tanto como llamado a permanecer de su lado. Tales son los llamados o los destellos que según Nietzsche se transmiten de estrella en estrella en la amistad estelar.

Lo que importa es que una doble voz –y poco importa bajo que nombres–, una resonancia, nos llega de la diferencia *misma*: ella misma repercutiendo en sí misma en virtud de esta ipseidad singular y compartida que nos corresponde oír. Pues lo que así resuena es la exigencia de una metamorfosis de la mismidad en general. Dos llamados paralelos para diferir a nuestra vez –“nosotros mismos”.

Reunirse en el infinito [*à l'infini*: infinitamente]: sí, acudir *allí* y reencontrarse *allí* cada uno por su diferencia –solamente a condición de que sea con toda efectividad y con toda verdad *en el infinito*.

Traducción: Daniel Alvaro y Juan Luis Gastaldi